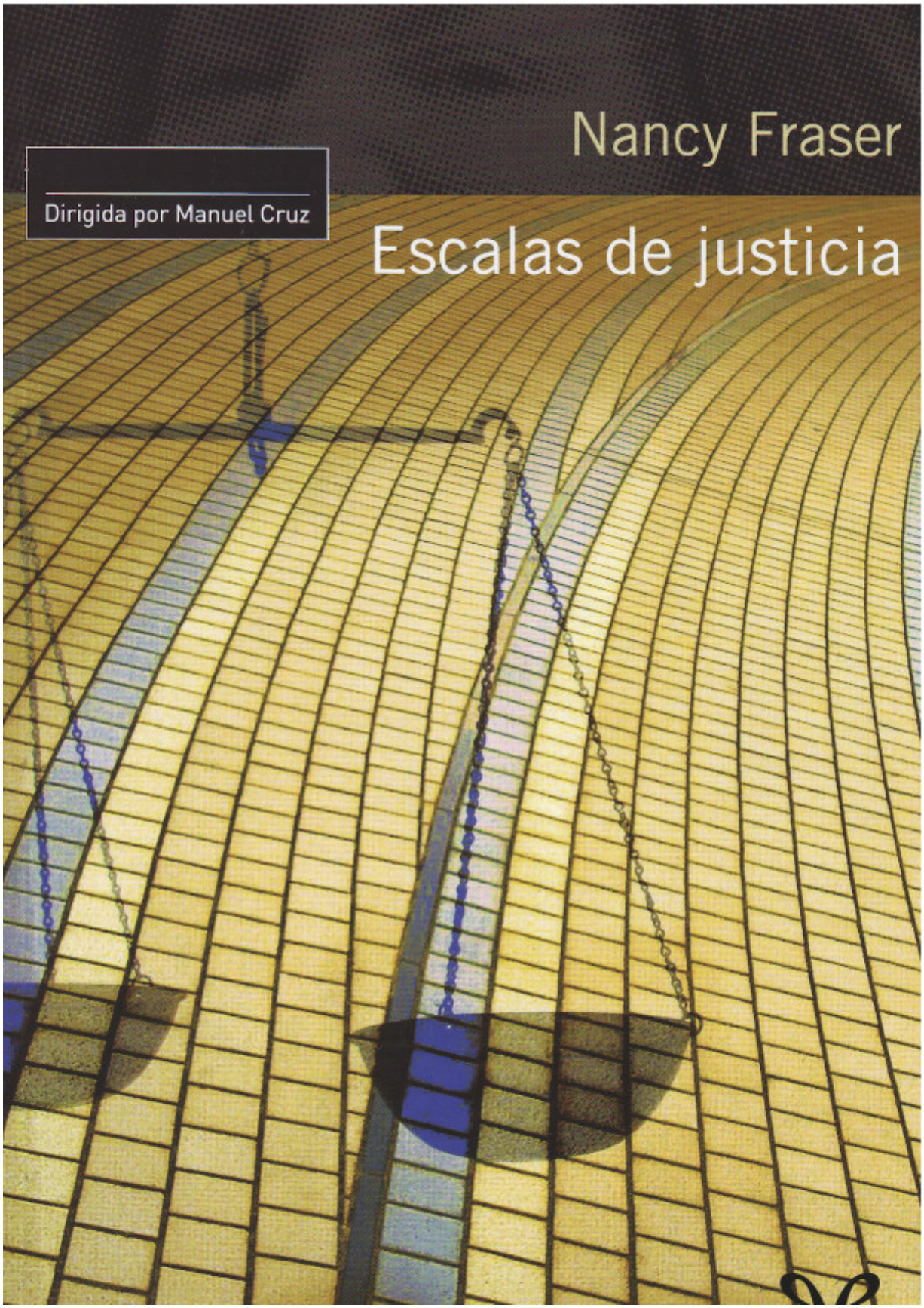
Nancy Fraser

Dirigida por Manuel Cruz

Escalas de justicia


Nancy Fraser
Dirigida por Manuel Cruz
Escalas de justicia

Hasta hace poco, las luchas por la justicia tenían lugar con el trasfondo de un marco que se daba por supuesto: el Estado territorialmente delimitado. Con esta imagen «westfaliana» del espacio político asumida por defecto, apenas se discutía sobre el alcance de la justicia.

En la actualidad, activistas de los derechos humanos y feministas internacionales rechazan el punto de vista de que la justicia es solo una relación doméstica entre ciudadanos de un mismo país. Oponiéndose a las injusticias que traspasan fronteras, hacen de la escala de la justicia una cuestión de lucha explícita.

Nancy Fraser se pregunta: ¿cuál es el marco adecuado para teorizar sobre la justicia y cuál es la escala realmente justa? La autora revisa sus conocidas teorías de la redistribución y el reconocimiento, e introduce la «representación» como una tercera dimensión «política» de la justicia, elaborando un nuevo tipo reflexivo de teoría crítica que sitúa en primer plano la injusticia de una atribución de marco injusta.

Dialogando y debatiendo con pensadores como Habermas, Rawls, Foucault o Arendt, contempla un espacio político poswestfaliano que abraza la solidaridad transnacional, una esfera pública transfronteriza, el establecimiento de marcos democráticos y proyectos emancipatorios transfronterizos.

El resultado es una sólida reflexión sobre quién cuenta respecto a qué, en el terreno de la justicia, en un mundo en globalización.

Nancy Fraser

Escalas de justicia

ePub r1.0
Titivillus 26.09.2020

Título original: *Scales of justice*
Nancy Fraser, 2008
Traducción: Antoni Martínez Riu
Fotografía de la portada: Procsilas (Creative Commons)
Diseño de cubierta: Claudio Bado

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1

Índice de contenido

Cubierta

Escalas de justicia

Capítulo 1. Escalas de justicia: la balanza y el mapa. Una introducción

Capítulo 2. Reenmarcar la justicia en un mundo en globalización
- Para una teoría de la justicia tridimensional: sobre la especificidad de lo político
- Dos niveles de injusticia política: de la representación fallida político-ordinaria al desenmarque
- Sobre la política del enmarque: ¿de la territorialidad estatal a la efectividad social?
- Encuadre poswestfaliano
- Justicia metapolítica
- Teoría monológica y diálogo democrático

Capítulo 3. Dos dogmas del igualitarismo
- Del «qué» al «quién» y al «cómo»
- Más allá del segundo dogma: del «cómo» en ciencia normal al «cómo» crítico-democrático
- Para la democratización de los debates sobre el «quién»: cuestiones institucionales y conceptuales

Capítulo 4. Justicia anormal
- Focos de anormalidad en un mundo en globalización
- Estrategias para teorizar sobre la justicia en tiempos anormales
- El «qué» de la justicia: paridad participativa en tres dimensiones
- El «quién» de la justicia: desenmarque y sujeción
- El «cómo» de la justicia: institucionalización de la metademocracia
- ¿Un nuevo concepto de «normal»? Sobre reflexividad, agonismo y hegemonía

Capítulo 5. Transnacionalización de la esfera pública: sobre la legitimidad y la eficacia de la opinión pública en un mundo poswestfaliano
La teoría clásica de la esfera pública y su crítica radical: el tema del marco westfaliano
La constelación posnacional: cuestionamiento del marco westfaliano
Pensar de nuevo la esfera pública (una vez más)

Capítulo 6. Mapa de la imaginación feminista: de la redistribución al reconocimiento a la representación
Historización del feminismo de la segunda ola
Género y socialdemocracia: una crítica del economicismo
De la redistribución al reconocimiento: el desdichado matrimonio entre culturalismo y neoliberalismo
Geografías del reconocimiento: poscomunismo, poscolonialismo y Tercera Vía
La política de género en Estados Unidos después del 11-S
Evangelismo: una tecnología neoliberal del yo
Reenmarcando el feminismo: una política de representación transnacional
Post scríptum

Capítulo 7. ¿De la disciplina a la flexibilización? Releyendo a Foucault a la sombra de la globalización
Conceptualizaciones de la disciplina fordista
¿De la disciplina a la flexibilización?
Gobernabilidad globalizada

Capítulo 8. Amenazas a la humanidad en un mundo en globalización: reflexiones arendtianas sobre el siglo XXI

Capítulo 9. La política del enmarque: una entrevista con Nancy Fraser. Kate Nash y Vikki Bell

Bibliografía

Sobre la autora

Notas

Capítulo 2
Capítulo 3
Capítulo 4
Capítulo 5
Capítulo 6
Capítulo 7
Capítulo 8
Capítulo 9

Para Jenny Mansbridge y María Pía Lara,
amigas queridas de la mente y el corazón

Capítulo 1.
Escalas de justicia: la balanza y el mapa. Una introducción

El título original de este libro tiene un sentido doble, que forzosamente se pierde en la traducción española. La expresión inglesa *«scales of justice»* evoca dos imágenes. La primera de ellas, muy familiar, casi un cliché: la balanza, el equilibrio moral con que un juez imparcial sopesa los pros y los contras de las reivindicaciones en conflicto. Central durante mucho tiempo para comprender la justicia, esta imagen todavía inspira luchas en pro de la justicia social en nuestra era, a pesar del amplio escepticismo que atañe a la misma idea de un juez imparcial. La segunda imagen es menos familiar: el mapa, el recurso métrico que utiliza el geógrafo para representar relaciones espaciales. Relevante solo recientemente para teorizar sobre la justicia, esta imagen informa ahora las luchas por la globalización, ya que los movimientos sociales transnacionales rechazan el marco nacional en el que se han situado históricamente los conflictos por la justicia e intentan redibujar los límites de la justicia a una escala más amplia.

Cada una de estas imágenes —la *balanza* y el *mapa*— concentra un puñado de cuestiones difíciles. La balanza representa la problemática de la *imparcialidad*: ¿qué puede garantizar una valoración ecuánime de las reivindicaciones en conflicto, si la hay? Esta cuestión, siempre espinosa, aflora en todo contexto en el que existe asimetría de poder, cuando la gente desfavorecida reclama justicia, como dirigiéndose a un juez imparcial, aun a sabiendas de que no existe ese juez y que las normas con las que se le juzgará se amontonan en contra suya. Pero, más allá del dilema general, la problemática de la imparcialidad se enfrenta a otro desafío más radical en la

era presente. Debido a cambios que hacen época en la cultura política, los movimientos actuales por la justicia social carecen de una comprensión compartida de la *sustancia* de la justicia. A diferencia de sus predecesores del siglo XX, que militaban sobre todo en favor de la «redistribución», los reclamantes de hoy día formulan sus demandas en muy diversos idiomas, que se orientan a objetivos rivales. Hoy, por ejemplo, los llamamientos con acento de clase en favor de una redistribución económica se enfrentan sistemáticamente a demandas de grupos minoritarios en favor del «reconocimiento», mientras que las reivindicaciones feministas de justicia de género a menudo coliden con demandas en favor de formas supuestamente tradicionales de justicia religiosa o comunitaria. El resultado es una heterogeneidad radical en el discurso sobre justicia, que plantea un importante desafío a la idea de equilibrio moral: ¿en qué balanza de la justicia pueden sopesarse imparcialmente esas reivindicaciones tan heterogéneas?

La imagen del mapa, en cambio, representa la problemática del «enmarque» (*framing*): ¿qué es lo que, si lo hay, debe constituir los límites de la justicia? A diferencia de la problemática de la imparcialidad, por lo general protestada de una forma u otra, la problemática del mapa puede yacer dormida durante largas temporadas de la historia si se otorga carta de naturaleza a un marco hegemónico y se da por hecho. Y así sucedió probablemente en el apogeo de la socialdemocracia, cuando se daba por descontado que la unidad dentro de la cual se aplicaba la justicia era el Estado territorial moderno. En ese contexto, la mayoría de los antagonistas políticos compartían el supuesto tácito de que las obligaciones de justicia distributiva se aplicaban solo entre conciudadanos. Hoy día, en cambio, está en discusión este enmarque «westfaliano» de la justicia. Al aflorar en la actualidad a la superficie como motivo de discusión, el marco ahora se rechaza en la medida en que los activistas de los derechos humanos y las feministas internacionales se unen a los críticos de la OMC poniendo de relieve injusticias que superan las fronteras. Hoy, en consecuencia, las reivindicaciones de justicia se plantean cada vez más a escalas geográficas que entran en competencia —como, por ejemplo, cuando las reivindicaciones que tienen en cuenta a la «población pobre del mundo» se

enfrentan a las reivindicaciones de ciudadanos de sociedades políticas delimitadas—. Este tipo de heterogeneidad da origen a un desafío radical de otra especie: dada la pluralidad de marcos rivales ante la tarea de organizar y resolver los conflictos de justicia, ¿cómo sabemos cuál es la escala de justicia realmente justa?

Para una y otra problemática, por tanto, la de la balanza y la del mapa, los desafíos que se les plantean en los tiempos que corren son verdaderamente radicales. En ambos casos, además, la forma plural, *escalas* de justicia, indica el alto grado de dificultad. En el caso de la balanza, la dificultad proviene de la pluralidad de idiomas en competencia por articular las reivindicaciones, que amenaza con dar al traste con la imagen convencional de imparcialidad. Si imaginamos un conflicto entre los pros y los contras, esa imagen representaría a la justicia imparcial como un sopesar mutuo, en un mismo aparato, de dos conjuntos de consideraciones, contrapuestas pero siempre conmensurables. Esta representación pudo parecer plausible en la era de la Guerra Fría, cuando era ampliamente compartida una manera determinada de entender la sustancia de la justicia. En ese periodo, las corrientes políticas más importantes convergían en una concepción *distributiva*, que equiparaba la justicia social con una asignación imparcial de los bienes divisibles, normalmente de naturaleza económica. Presupuesto compartido por la socialdemocracia del Primer Mundo, el comunismo del Segundo y el desarrollismo del Tercero, ese punto de vista aportó un cierto grado de conmensurabilidad a las demandas en conflicto. Al albergar encarnizadas discusiones sobre qué debía considerarse distribución justa, el imaginario distributivista hegemónico prestaba cierta credibilidad a la representación convencional de la balanza moral. Si todas las partes argumentaban en torno a lo mismo, quizá entonces fuera posible sopesar sus reclamaciones con la misma balanza.

Hoy, sin embargo, la imagen tradicional de la balanza está a punto de desaparecer. Los conflictos actuales sobrepasan su diseño de simple dualismo de alternativas conmensurables, ya que las reivindicaciones de justicia actuales de ordinario tropiezan con otras reivindicaciones opuestas, cuyos supuestos ontológicos subyacentes no se comparten. Por ejemplo, los movimientos que piden redistribución económica a menudo se enfrentan no

solo a los defensores del *statu quo* económico, sino también a los movimientos que buscan el reconocimiento de la especificidad del grupo, por una parte, y a los que buscan nuevos esquemas de representación política, por otra. En estos casos, la cuestión no es simplemente: redistribución, ¿a favor o en contra? Ni siquiera: redistribución, ¿cuánta o cuán poca? Cuando los reclamantes sostienen puntos de vista conflictivos respecto a la sustancia de la justicia, aparece otra cuestión: ¿redistribución o reconocimiento o representación? El resultado es que se levanta la sospecha de que el ideal convencional de imparcialidad puede ser incoherente, ya que lo que se discute en la actualidad no son simplemente reivindicaciones en conflicto, sino ontologías en conflicto, que suponen criterios conflictivos en la valoración de las reivindicaciones. Emerge, por tanto, no solo la amenaza de la parcialidad, sino también el espectro de la *inconmensurabilidad*. ¿Es realmente posible sopesar con la misma balanza reivindicaciones sustantivamente heterogéneas? Y, si no es así, ¿qué queda del ideal de imparcialidad?

En esas condiciones, la problemática de la imparcialidad no puede pensarse a la manera usual. Más bien hay que radicalizar esta problemática, hasta el punto de enfrentarnos a la amenaza de la inconmensurabilidad y, si es posible, eliminarla. Renunciando a la interpretación convencional de la imagen de la balanza, quienes teorizan sobre la justicia en el momento actual deben preguntarse: dado ese choque entre concepciones rivales de la sustancia de la justicia, cada una de ellas equipada de manera efectiva con su propio conjunto de balanzas, ¿cómo debemos decidir qué tipo de balanza hay que usar en un determinado caso? ¿Cómo podemos reconstruir el ideal de imparcialidad para garantizar la valoración equitativa de esas reivindicaciones heterogéneas?

En el caso de la segunda imagen, la cartográfica, la forma plural *escalas* de justicia señala también la gravedad de las dificultades actuales. El problema surge de la pluralidad de enmarques conflictivos de los límites de la justicia, que ha desnaturalizado la cartografía westfaliana del espacio político. Hegemónico largo tiempo, este sistema concebía las comunidades políticas como unidades geográficamente delimitadas, demarcadas mediante límites claramente definidos y conjuntamente ordenadas. Al

asociar cada una de esas comunidades así definidas con un Estado propio, el imaginario político westfaliano investía al Estado de una soberanía indivisa y exclusiva sobre su territorio, que impedía la «interferencia externa» en sus «asuntos internos» y descartaba toda remisión a cualquier poder superior, internacional. Además, este punto de vista instituía una neta división entre dos tipos cualitativamente diferentes de espacio político. Mientras que el espacio «interno» se concebía como el ámbito civil pacífico del contrato social, sometido a la ley y a las obligaciones de la justicia, el espacio «internacional» se contemplaba como un estado de naturaleza, un campo en discusión de regateo estratégico y de *raison d'état*, vacío de todo deber vinculante de justicia. En el imaginario westfaliano, por tanto, solo podían ser sujetos de la justicia los conciudadanos miembros de una población territorializada. Por cierto, esta cartografía del espacio político no se realizó nunca del todo; el derecho internacional controlaba hasta cierto punto las relaciones entre Estados, a la vez que la hegemonía del Gran Poder y el imperialismo moderno desmentían la idea de un sistema internacional de Estados iguales soberanos. No obstante, este imaginario ejercía un poderoso influjo, conjugando los sueños de independencia de los pueblos colonizados, que en su mayoría anhelaban constituirse también ellos en Estados westfalianos.

Hoy, sin embargo, la cartografía westfaliana del espacio político ya no se sostiene. Ciertamente, su postulado de una soberanía estatal indivisa y exclusiva ya no resulta plausible, dado el régimen ramificado de derechos humanos, por una parte, y las redes cada vez más amplias de la gobernación global, por otra. Igualmente cuestionable es la noción de una neta división entre espacio *doméstico* e internacional, dadas las nuevas formas de política «interméstica», practicada por los nuevos agentes no estatales y transterritoriales, incluidos los movimientos sociales internacionales, las organizaciones intergubernamentales y las ONG internacionales. Es también dudoso el punto de vista de la territorialidad como base única para asignar obligaciones de justicia, dado el manifiesto carácter transterritorial de los problemas, como el del calentamiento global o el de la agricultura genéticamente modificada, que da pie a muchos a pensar en términos de «comunidades de riesgo» funcionalmente definidas, que amplían los límites

de la justicia para incluir en ellos a todos los que estén potencialmente afectados. No hay que extrañarse, pues, de que los activistas que combaten las desigualdades transnacionales rechacen el punto de vista según el cual la justicia solo puede concebirse territorialmente, como una relación interna entre ciudadanos de un mismo país. Al postular puntos de vista poswestfalianos sobre «quién cuenta», someten a una explícita crítica el marco westfaliano.

El resultado final es que la problemática del enmarque, o del marco, ya no puede darse por supuesta sin más, ni en la teoría ni en la práctica. Ahora que el trazado del mapa del espacio político se ha convertido en objeto de confrontación, los interesados actualmente en la justicia no pueden dejar de preguntarse: dado el enfrentamiento entre puntos de vista rivales sobre los límites de la justicia, ¿cómo debemos decidir sobre quiénes son aquellos cuyos intereses deben ser tenidos en cuenta? Frente a enmarques contrapuestos de los conflictos sociales, ¿cómo debemos determinar cuál es la cartografía justa del espacio político?

En general, pues, ambas imágenes de las *escalas de justicia* encierran formidables desafíos a las formas habituales de pensar en el momento presente. Por lo que se refiere a la balanza, el desafío proviene de puntos de vista contrapuestos sobre el «qué» de la justicia: ¿redistribución, reconocimiento o representación? Por lo que toca al mapa, el problema surge de los enmarques conflictivos del «quién»: ¿ciudadanías territorializadas, humanidad global o comunidades de riesgo transnacionales? En la problemática de la balanza, por tanto, la cuestión central es *qué* hay que considerar como genuino asunto de justicia. En el del mapa, por el contrario, la cuestión es quién cuenta como auténtico sujeto de justicia.

Este libro quiere dar respuesta a ambos interrogantes. Cada uno de los capítulos, originariamente nacidos como ensayos o conferencias aisladas, aborda problemas actuales sobre el «quién» y el «qué». Leídos conjuntamente, proponen análisis específicos de estas cuestiones y respuestas particulares. Enfrentándome a la problemática de la balanza, propongo una interpretación *tridimensional* del «qué» de la justicia, que comprende *redistribución, reconocimiento* y *representación*. Refiriéndome

a la problemática del mapa, propongo una *teoría crítica del enmarque* tendente a clarificar el «quién» de la justicia. La consecuencia es un conjunto de reflexiones continuas sobre quién debería contar con respecto a qué en un mundo poswestfaliano. Veamos la elaboración.

El capítulo 2, «Reenmarcar la justicia en un mundo en globalización», pretende clarificar las confrontaciones actuales sobre la globalización. Revisando mi anterior interpretación del «qué» de la justicia, introduzco una tercera dimensión, la *política*, junto con las dimensiones económica y cultural puestas anteriormente de relieve. Analíticamente distinta de la redistribución y del reconocimiento, la *representación* sirve en parte para explicar las «injusticias en el plano de la política ordinaria», que surgen internamente, *dentro* de sociedades políticas delimitadas, cuando reglas de decisión sesgadas privan de voz política a personas que ya cuentan como miembros, perjudicando su capacidad de participar como pares en la interacción social. Esta revisión enriquece nuestra comprensión del «qué» de la justicia, a la vez que remedia una laguna en mi teoría anterior, que no llegaba a apreciar la relativa autonomía de las desigualdades enraizadas en la constitución política de la sociedad, en cuanto distinta de la estructura económica o de la jerarquía de los estatus.

Pero eso no es todo. La adición de la tercera dimensión sirve también para explicar las «injusticias en el plano metapolítico», aquellas que surgen cuando la división del espacio político *en* sociedades políticas delimitadas provoca un enmarque injusto de las cuestiones de primer orden de distribución, reconocimiento y representación; por ejemplo, catalogando lo que son verdaderas injusticias transnacionales como asuntos meramente nacionales. En este caso, el «quién» de la justicia está en sí mismo definido injustamente, en la medida en que se excluye de toda consideración a afectados que no son ciudadanos. Esto es lo que ocurre cuando, por ejemplo, las reivindicaciones de la población pobre del mundo se relegan a ámbitos políticos internos de Estados débiles o fallidos y se le impide oponerse a las fuentes externas (*offshore*) de su desposeimiento. El resultado es un tipo especial y metapolítico de «representación fallida» (*misrepresentation*), que yo llamo «desenmarque» (*misframing*). Desenmarque, o injusta asignación de marco, es un concepto indispensable

para la teoría crítica, porque nos permite preguntarnos por la configuración del mapa del espacio político desde el punto de vista de la justicia. Derivada de una idea ampliada del «qué», esta noción capacita para la crítica del «quién». Al referirse, pues, tanto a la balanza como al mapa, este capítulo reconstruye un vínculo conceptual entre estas dos imágenes de las *escalas de justicia*.

El capítulo 3 amplía ese vínculo y ahonda en su complejidad. Pero aquí el foco de la atención se desplaza de la realidad social a la filosofía política, por cuanto identifico «dos dogmas del igualitarismo» en la teorización reciente sobre la justicia. El primer dogma es la suposición admitida sin previo examen del «quién» westfaliano. Profundamente enraizada en el periodo anterior, incluso entre animados debates sobre el «qué», la presuposición de que el Estado territorial nacional es la única unidad dentro de la cual ha de aplicarse la justicia ha dejado de ser axiomática en la actualidad, ya que los filósofos discuten abiertamente sobre los límites de la justicia. Ahora, con intensos intercambios animados por *El derecho de gentes* de John Rawls, la cuestión de quién ha de considerarse sujeto de la justicia ocupa el lugar que se merece. No obstante, a mi entender, los parabienes al respecto son todavía prematuros. Al analizar estos debates, descubro un segundo dogma del igualitarismo, tercamente arraigado y que posiblemente se va afianzando cada vez más a pesar (o quizá a causa) del declive del primero.

El segundo dogma es una premisa metodológica tácita, que se refiere a *cómo* hay que determinar el «quién». Aunque los defensores del cosmopolitismo, los internacionalistas y los nacionalistas liberales están encarnizadamente en desacuerdo respecto a este último, concuerdan tácitamente en que las disputas sobre cómo enmarcar la justicia pueden y deben resolverse científicamente, utilizando métodos técnicos. Ese punto de vista se sigue del supuesto compartido entre ellos respecto a que lo que convierte a un colectivo de individuos en miembros sujetos de la justicia es su coimbricación en una «estructura básica» común, que determina sus relativas oportunidades de vivir una vida buena. Aunque algunos identifican esa estructura con la constitución de una sociedad política delimitada y otros la equiparan más bien a los mecanismos de gobernación de la

economía global, casi todos miran hacia la ciencia social para situar la cuestión, como si ella pudiera decirnos, como si se tratara de una cuestión fáctica, cuál es la estructura «básica». He aquí, pues, el segundo dogma del igualitarismo: el supuesto tácito y sin argumentar de que la ciencia social normal puede determinar el «quién» de la justicia. Este capítulo rechaza esta suposición. Con la pretensión de superar el segundo dogma, presento una alternativa «críticodemocrática», que trata las discusiones sobre el enmarque como asuntos *políticos*, que deben resolverse mediante el debate democrático y la adopción institucional de decisiones a escala transnacional. Mi argumentación, que es a la vez un alegato en favor de una «metademocracia» transnacional, sirve también para descubrir un tercer parámetro de la justicia, más allá del «qué» y del «quién». Si no hacemos un enfoque justificable del «cómo», concluyo, nunca podremos resolver satisfactoriamente los problemas que representan la balanza y el mapa.

El capítulo 4 sintetiza las anteriores consideraciones en una reflexión programática sobre «justicia anormal». Inspirándome en Richard Rorty, sugiero que la mayor parte de los teóricos han concebido tácitamente los conflictos en materia de justicia según el modelo del «discurso normal». Dando por supuesta la ausencia de desacuerdos profundos sobre lo que se exige para que una reclamación de justicia pueda considerarse bien formada, han intentado elaborar principios normativos que puedan resolver las disputas en contextos en los que la gramática de la justicia era relativamente estable. Cualesquiera fueran sus ventajas en otras épocas, este enfoque es manifiestamente inadecuado en la actualidad, cuando los conflictos de justicia asumen a menudo aspectos de «discurso anormal». En ausencia de una idea compartida sobre el «qué», el «quién» y el «cómo», no solo las cuestiones de primer orden de la justicia normal, sino la misma gramática de la justicia están abiertas a ser discutidas. Lo que se requiere en la actualidad, por consiguiente, es un tipo distinto de teorización política, orientado a la clarificación de los problemas de «justicia anormal», en la que los conflictos de justicia de primer orden están entrelazados con metadesacuerdos. Este capítulo esboza esta teoría. No celebro la anormalidad ni me lanzo a instalar un «nuevo concepto de lo normal»; pretendo tener en cuenta tanto el lado positivo como el negativo de la

justicia anormal, evaluando la discusión de los inconvenientes anteriormente preteridos, como son las desigualdades no distributivas y las injusticias transfronterizas, mientras esbozo también las pocas posibilidades de superar la injusticia mientras falte un marco estable en el que equitativamente puedan someterse a examen las reivindicaciones, y mientras no existan organismos capaces de resolverlas eficazmente.

El capítulo 5 evalúa la capacidad de la teoría de la esfera pública para proponer un proyecto de este tipo. Intento repensar la democracia para tiempos anormales y me pregunto: ¿puede el ideal de una comunicación política, inclusiva y sin restricciones, desempeñar todavía un papel crítico y emancipador en la era actual, en la que los públicos no coinciden ya con las ciudadanías territoriales, las economías ya no son nacionales y los Estados no poseen ya la capacidad necesaria y suficiente para resolver muchos problemas? Las dudas surgen porque la fuerza crítica de la teoría de la esfera pública ha dependido siempre de una doble suposición idealizada: la opinión pública debe ser *normativamente legítima* y *políticamente eficaz*. Aunque contrafácticas, probablemente ambas ideas eran suficientemente claras si se las contemplaba a través de la lente westfaliana: la legitimidad requería que los conciudadanos fueran capaces de participar como pares en la formación de la opinión pública dentro de su propia comunidad política, mientras que la eficacia requería que la opinión pública nacional fuera suficientemente fuerte como para someter el poder estatal al control ciudadano. Hoy día, sin embargo, estas cosas no están tan claras. ¿Qué significa hablar de legitimidad y eficacia de una opinión pública formada en esferas públicas *transnacionales*, que ni representan la comunicación que existe entre conciudadanos, ni disfrutan de estatus compartido de pares, ni la dirigen a Estados soberanos, capaces de implementar la voluntad de los interlocutores y de solucionar sus problemas? «Transnacionalización de la esfera pública» busca una respuesta que pueda rescatar el potencial crítico de este venerable concepto. Al exponer los supuestos implícitos westfalianos, no solo en la teoría de Jürgen Habermas, sino también en mi anterior intento de «pensar la esfera pública», propongo reconstruir el ideal de «publicidad» legítima y eficaz de una manera adecuada a las condiciones actuales. Este capítulo, una crítica también de la democracia actualmente

existente en la era neoliberal, busca reimaginar el espacio político para un mundo poswestfaliano.

El capítulo 6 aplica los conceptos desarrollados hasta aquí a una reflexión sobre la trayectoria de los movimientos feministas. Destaco los cambios habidos a lo largo de varias décadas en la comprensión del «qué» de la justicia, sensibles al género, y trazo la historia en tres fases del feminismo de la segunda ola. En la primera, las feministas se unieron a otras fuerzas democratizadoras de la Nueva Izquierda para radicalizar un imaginario socialdemócrata, que durante mucho tiempo se había limitado a la redistribución de clases. En la segunda fase, con las energías utópicas en declive, las feministas gravitaron hacia un imaginario «postsocialista», que ponía de relieve las reivindicaciones en favor del reconocimiento de la diferencia. Actualmente, en una emergente tercera fase, las feministas, actuando en contextos internacionales, crean nuevas formas de representación política, con conciencia de género, que desbordan los límites territoriales. «Mapa de la imaginación feminista» reconstruye esta historia para revelar los contornos de un imaginario feminista «poswestfaliano», que integra redistribución y reconocimiento con representación.

Los dos capítulos siguientes constituyen una revisita a los pensadores más notables del siglo XX a la luz de los cambios en el espacio político analizados aquí. El capítulo 7 es una relectura de Michel Foucault «a la sombra de la globalización». Escrito con la ventaja que procura el poder mirar hacia atrás, «De la disciplina a la flexibilización» interpreta las grandes obras del periodo medio de Foucault, como *Vigilar y castigar*, al modo de justificaciones brillantes a la vez que parciales de la regulación social en la era del *fordismo*. Escritas en las décadas de 1960 y 1970, estas obras trazan el mapa de la lógica política de la sociedad disciplinaria, como la lechuza de Minerva, en el momento de su decadencia histórica, cuando la socialdemocracia keynesiana se disponía a poner rumbo hacia un nuevo régimen *posfordista* en el que la normalización enmarcada en la nación es suplantada por una «flexibilización» transnacionalmente enmarcada. Tras un esbozo del perfil de este nuevo régimen neoliberal, este capítulo pondera las posibilidades de desarrollar una interpretación cuasifoucaultiana de los modos de gobernabilidad *posdisciplinaria*, propios de la actualidad. Este

esfuerzo, a mi entender, constituiría un adecuado tributo a uno de los más originales e importantes pensadores del pasado siglo.

Hannah Arendt pertenece también con pleno derecho a ese grupo de pensadores. El capítulo 8 es también una revisita a su modo peculiar de hacer teoría política con la pretensión de aplicarla a nuestros tiempos. Considerando a *Arendt* como una de las más importantes teóricas de la catástrofe de mediados del siglo XX, «Amenazas a la humanidad en un mundo en globalización» contempla hasta qué punto su enfoque puede iluminar las amenazas que se ciernen sobre el hombre en el siglo XXI. Por una parte, encuentro suficiente fuerza en los motivos arendtianos para esclarecer la enorme trascendencia del 11S, que marca una época, y la calamitosa respuesta de Estados Unidos; por otra parte, critico los cuasiarentdianos aunque profundamente defectuosos esfuerzos hechos por Paul Berman, John Gray y Michael Hardt y Antonio Negri para teorizar sobre los peligros del presente. Procuro aprender de sus pasos en falso y concluyo esbozando otro modo de hacer nuestro el legado de Arendt, un modo que ponga en claro maneras de negar la humanidad que ella tal vez no pudo imaginar, pero a las que nosotros debemos enfrentarnos en los momentos actuales.

El capítulo 9 reemprende los temas centrales de este libro. En una entrevista originariamente publicada en *Theory, Culture and Society* (16 de marzo de 2006), mi encuentro con Kate Nash y Vikki Bell constituye un coloquio de amplio alcance sobre «la política del enmarque». Estimulada por sus reflexivas preguntas, relaciono mis ideas sobre la justicia con un diagnóstico de la coyuntura presente, por un lado, y con una visión de la función del teórico crítico, por otro. Situando mi giro hacia la representación en relación con los conflictos actuales por la globalización, sopeso las posibilidades de una solidaridad transnacional, la asignación democrática del marco y los proyectos emancipadores de transformación social. Esta entrevista, que tiene en cuenta tanto la imagen de la balanza como la del mapa, ofrece algunas reflexiones personales y conceptuales sobre las escalas de justicia.

Esta problemática impregna el conjunto del libro y también lo hace un estilo de teorización crítica forjado a través de encuentros con diversas

tradiciones, que demasiado a menudo se han visto como antitéticas. Influida tanto por la filosofía política analítica como por la teoría crítica de raíz europea, aspiro a lo largo de la obra a relacionar la teorización normativa relativa al «debe» con la *Zeitdiagnose* que capta el «es». Comprometida también tanto con la crítica de las estructuras y las instituciones como con el giro lingüístico, pretendo vincular los elementos diversos del poder social a la gramática de la reclamación política. Inspirándome, por último, tanto en la teorización posestructuralista agonística como en la ética habermasiana del discurso, procuro a lo largo de la obra combinar el interés por momentos de apertura, cuando las ideas hegemónicas se rompen y las injusticias ocultas eclosionan, con el interés por momentos de cierre, cuando nuevas maneras de entender las cosas, fraguadas en la lucha y la discusión, galvanizan los esfuerzos públicos por remediar la injusticia. Con el convencimiento de que ninguno de estos enfoques por sí solo puede tratar de resolver adecuadamente las cuestiones que aquí se abordan, intento integrar los puntos fuertes de cada uno de ellos en el más amplio género de la teorización crítica.

Capítulo 2.
Reenmarcar la justicia en un mundo en globalización

La globalización está cambiando nuestra manera de hablar de la justicia[1]. No hace mucho, en el apogeo de la democracia social, las disputas sobre la justicia presuponían lo que llamaré un «marco westfaliano-keynesiano». Como las discusiones sobre la justicia solían ocurrir dentro de los Estados territoriales modernos, se daba por supuesto que trataban de las relaciones entre conciudadanos, estaban sujetas a debate dentro del ámbito público nacional y contemplaban una resolución procedente de los Estados nacionales. Esto era así para los dos grupos mayores de reivindicaciones referentes a la justicia: las reivindicaciones de redistribución socioeconómica y las reivindicaciones de reconocimiento legal o cultural. En una época en la que el sistema Bretton Woods de control del capital internacional facilitaba la orientación económica keynesiana en el plano nacional, las exigencias de redistribución se centraban por lo general en las desigualdades económicas en el interior de los Estados territoriales. Invocando a la opinión pública nacional para un reparto equitativo del pastel nacional, los reclamantes buscaban la intervención de los Estados nacionales en las economías nacionales. De igual manera, en una era sometida todavía a un imaginario político westfaliano, en el que se distinguía netamente entre espacio «nacional» y espacio «internacional», las reivindicaciones de reconocimiento concernían por lo general a jerarquías internas de estatus. Apelando a la conciencia nacional para dar fin a una falta de respeto nacionalmente institucionalizada, los que reivindicaban presionaban a los gobiernos de la nación para proscribir la discriminación y

las diferencias arraigadas entre los ciudadanos. En ambos casos, el marco westfaliano-keynesiano era el supuesto asumido. Aunque el asunto se refiriera a la redistribución o al reconocimiento, a las diferencias de clase o a las jerarquías de estatus, se daba por descontado que la unidad sobre la que se aplicaba la justicia era siempre el Estado territorial moderno[2].

Por cierto, siempre había excepciones. Ocasionalmente, hambrunas y genocidios galvanizaban a la opinión pública saltándose las fronteras. Y algunos cosmopolitas y antiimperialistas pretendían difundir puntos de vista globalistas[3], pero eran excepciones que confirmaban la regla. Relegados esos puntos de vista a la esfera de «lo internacional», quedaban absorbidos por una problemática que primariamente se centraba en asuntos de seguridad y ayuda humanitaria, en cuanto opuestos a la justicia. El resultado no hacía sino reforzar, más que poner en cuestión, el marco westfaliano-keynesiano. Este enmarque de las discusiones en torno a la justicia prevaleció por lo general, por defecto, desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta los años setenta.

Aunque no se percibiera en aquella época, el marco westfaliano-keynesiano configuraba de un modo característico las discusiones sobre justicia social. Dando por sentado que la unidad apropiada era el Estado territorial moderno y que los sujetos pertinentes eran sus ciudadanos, estas discusiones giraban en torno a *qué* se debían exactamente esos ciudadanos unos a otros. A unos les bastaba que los ciudadanos fueran formalmente iguales ante la ley; a otros les parecía necesaria, además, la igualdad de oportunidades; para algunos otros la justicia exigía que todos los ciudadanos tuvieran acceso a los recursos y al respeto necesarios para poder participar al mismo nivel con los demás, como miembros de pleno derecho de la comunidad política. El debate se centraba, para decirlo de otra manera, en qué debía considerarse un ordenamiento justo de las relaciones sociales dentro de una sociedad. Absortos en discutir acerca del «qué» de la justicia, los contestatarios aparentemente no sentían necesidad alguna de discutir sobre el «quién». Con el marco westfalianokeynesiano firmemente instalado, se daba por supuesto que este «quién» era la ciudadanía nacional.

Hoy día, en cambio, el marco westfaliano-keynesiano está perdiendo su aura de obviedad. Gracias a una clara conciencia de la globalización y a las

inestabilidades geopolíticas que siguieron a la Guerra Fría, muchos observan que los procesos sociales que habitualmente configuran sus vidas desbordan los Estados territoriales. Señalan, por ejemplo, que las decisiones tomadas en un Estado territorial a menudo afectan a la vida de quienes viven fuera de él, como sucede con las actuaciones de las corporaciones transnacionales, los especuladores de los mercados internacionales y las grandes instituciones inversoras. Muchos apuntan también la creciente relevancia de las organizaciones supranacionales e internacionales, gubernamentales o no, y de la opinión pública transnacional, que fluye con un desprecio absoluto de las fronteras a través de los medios de comunicación globalizados y la cibertecnología. El resultado es una nueva sensación de vulnerabilidad ante las fuerzas transnacionales. Enfrentados al calentamiento global, a la expansión del sida, al terrorismo internacional y al unilateralismo de la superpotencia, muchos creen que su oportunidad de vivir una vida buena depende tanto de los procesos que traspasan las fronteras de los Estados territoriales como de los que suceden en el interior de ellas[4].

En estas condiciones, ya no se entiende el marco westfaliano-keynesiano. Para muchos, ya no resulta axiomático que el Estado territorial moderno sea la unidad apropiada para pensar las cuestiones relativas a la justicia ni que los ciudadanos de esos Estados sean los sujetos pertinentes. La consecuencia es una desestabilización de la estructura anterior en la que se generaban las reivindicaciones políticas y, por tanto, un cambio en la manera de discutir sobre justicia social.

Vale esto para las dos grandes familias de reivindicaciones de justicia. En el mundo actual, las reivindicaciones de redistribución rechazan cada vez más el supuesto de las economías nacionales. Enfrentados a una producción transnacional, a la externalización del empleo y a las presiones asociadas de la «carrera hacia mínimos» por parte de las empresas (*race to the bottom*), los sindicatos, antes centrados en lo nacional, buscan cada vez más aliados del exterior[5]. Mientras, inspirándose en los zapatistas, campesinos empobrecidos y pueblos indígenas unen sus luchas contra las autoridades despóticas locales y nacionales con las críticas a la depredación ejercida por las corporaciones multinacionales y el neoliberalismo global[6].

Por último, los que protestan contra la OMC apuntan directamente a las nuevas estructuras de gobernación de la economía global, que han reforzado desmesuradamente la capacidad de las grandes corporaciones y de los grandes inversionistas para eludir la regulación y los sistemas fiscales de los Estados territoriales[7].

De modo similar, los movimientos que luchan por el reconocimiento miran cada vez más por encima del Estado territorial. Al amparo del eslogan «los derechos de la mujer son derechos humanos», por ejemplo, feministas de todo el mundo juntan sus luchas contra las prácticas patriarcales locales a campañas para la reforma de las leyes internacionales[8]. Mientras, minorías étnicas y religiosas, que se enfrentan a la discriminación en el interior de los Estados territoriales, están reconstruyéndose como diásporas y constituyen públicos transnacionales para movilizar desde ellos a la opinión internacional[9]. Finalmente, las coaliciones transnacionales de activistas por los derechos humanos intentan constituir nuevas instituciones cosmopolitas, como el Tribunal Penal Internacional, que puedan castigar las violaciones de la dignidad humana perpetradas por los Estados[10].

En estos casos, los debates sobre justicia están haciendo estallar el marco westfaliano-keynesiano. Al no dirigirse ya exclusivamente a los Estados nacionales o al no debatirse solamente en ámbitos públicos nacionales, los reclamantes no se centran ya únicamente en las relaciones entre ciudadanos. Por ello, la gramática de la discusión ha cambiado. Trátese de la distribución o del reconocimiento, las discusiones que solían centrarse exclusivamente en la cuestión de *qué* es debido como materia de justicia a los miembros de una comunidad giran ahora rápidamente hacia debates sobre *quién* debe contar como miembro y *cuál* es la comunidad pertinente. No solo el «qué», sino también el «quién» es objeto ahora de libre discusión.

Hoy día, dicho con otras palabras, las polémicas sobre justicia asumen un doble aspecto. Por una parte, conciernen a cuestiones sustanciales de primer orden, lo mismo que antes: ¿cuánta desigualdad económica puede permitir la justicia, cuánta distribución se requiere y de acuerdo con qué principio de justicia distributiva? ¿En qué consiste la igualdad en el respeto,

qué tipos de diferencias merecen reconocimiento público y por qué medios? Pero, más allá de estas cuestiones de primer orden, los debates sobre justicia en la actualidad conciernen también a cuestiones de segundo orden, de metanivel: ¿cuál es el marco adecuado dentro del cual han de tomarse en consideración los problemas de justicia de primer orden? ¿Quiénes son los sujetos apropiados con derecho a una justa distribución o al reconocimiento recíproco en un caso determinado? De este modo, lo que está en discusión no es solo la sustancia de la justicia, sino también el marco.

La consecuencia es un desafío importante a nuestra manera de pensar la justicia social. Excesivamente centradas en cuestiones de primer orden sobre distribución y/o reconocimiento, estas teorías no han conseguido desarrollar los recursos conceptuales necesarios para reflexionar sobre las metacuestiones referentes al marco. En este estado de cosas, de ningún modo está claro, por tanto, que sean capaces de hacer frente al doble carácter del problema de la justicia en una época de globalización[11].

En este capítulo, por consiguiente, propongo una estrategia para pensar sobre el problema del marco. Argumentaré, en primer lugar, que las teorías de la justicia deben convertirse en tridimensionales, incorporando la dimensión política de la representación junto a la dimensión económica de la distribución y la dimensión cultural del reconocimiento. Argumentaré también que la dimensión política de la representación debe entenderse en cuanto abarca tres niveles. Como efecto combinado de estos dos argumentos, se hará visible una tercera cuestión, más allá de las del «qué» y el «quién», que llamaré la cuestión del «cómo». Esta cuestión, a su vez, inaugura un cambio de paradigma: lo que el marco westfaliano-keynesiano proclama como la teoría de la justicia social debe ahora convertirse en una teoría de la *justicia democrática poswestfaliana*.

Para una teoría de la justicia tridimensional: sobre la especificidad de lo político

Comencemos explicando qué entiendo por justicia en general y por su dimensión política en particular. Desde mi punto de vista, el significado más general de justicia es la paridad de participación. De acuerdo con esta interpretación democrática radical del principio de igual valor moral, la justicia requiere acuerdos sociales que permitan a todos participar como pares en la vida social. Superar la injusticia significa desmantelar los obstáculos institucionalizados que impiden a algunos participar a la par con otros, como socios con pleno derecho en la interacción social. Antes he analizado dos tipos distintos de obstáculos a la paridad participativa, que corresponden a dos especies distintas de injusticia[12]. Por un lado, las personas pueden verse impedidas de participar plenamente por las estructuras económicas que les niegan los recursos que necesitan para interaccionar con los demás como pares; en este caso, sufren una injusticia distributiva o una «mala distribución» (*maldistribution*). Por otro lado, las personas pueden verse también impedidas de interactuar en condiciones de paridad por jerarquías institucionalizadas del valor cultural que les niegan la posición adecuada; en este caso, sufren una desigualdad de estatus o un «reconocimiento fallido» (*misrecognition*[13]). En el primer caso, el problema es la estructura de clases de la sociedad, que corresponde a la dimensión económica de la justicia. En el segundo caso, el problema es el orden de estatus, que corresponde a su dimensión cultural. En las sociedades capitalistas modernas, la estructura de clases y el orden de estatus no se reflejan recíprocamente con nitidez, aunque interactúan causalmente. Más bien cada una de estas situaciones posee cierta autonomía frente a la otra. En consecuencia, el reconocimiento fallido no puede reducirse a un efecto secundario de mala distribución, como parecen suponer algunas teorías economicistas de la justicia distributiva. Ni, a la inversa, la mala distribución puede reducirse a una expresión epifenoménica de un reconocimiento fallido, como algunas teorías culturalistas del reconocimiento tienden a asumir. Por ello, ni la teoría del

reconocimiento ni la teoría de la distribución pueden por sí solas proporcionar una comprensión adecuada de la justicia en la sociedad capitalista. Solo una teoría bidimensional, que abarque tanto la distribución como el reconocimiento, puede suministrar los niveles necesarios de complejidad teórico-social y visión filosófico-moral[14].

Esta es, por lo menos, la visión de la justicia que he defendido en el pasado. Y esta comprensión bidimensional de la justicia todavía me parece correcta hasta cierto punto. Pero ahora creo que ya no es suficiente. Podría decirse que la distribución y el reconocimiento constituían las únicas dimensiones de la justicia solo mientras se daba por supuesto el marco westfalianokeynesiano. Una vez que la cuestión del marco se ha convertido en tema de impugnación, la consecuencia ha sido que ha hecho visible una tercera dimensión de la justicia, olvidada en mi obra anterior, igual que en la de muchos otros filósofos[15].

La tercera dimensión de la justicia es *lo político*. Por supuesto, la distribución y el reconocimiento son también algo político en el sentido de que una y otra sufren el rechazo y el peso del poder; y normalmente se las ha contemplado como si requirieran el arbitraje del Estado. Pero yo entiendo lo político en un sentido más específico y constitutivo, que remite a la naturaleza de la jurisdicción del Estado y a las reglas de decisión con las que estructura la confrontación. Lo político, en este sentido, suministra el escenario en donde se desarrollan las luchas por la distribución y el reconocimiento. Al establecer los criterios de pertenencia social, y al determinar así quién cuenta como miembro, la dimensión política de la justicia especifica el alcance de las otras dos dimensiones: nos dice quién está incluido en y quién excluido del círculo de los que tienen derecho a una justa distribución y al reconocimiento mutuo. Al establecer las reglas de decisión, la dimensión política establece también los procedimientos para escenificar y resolver los conflictos en las otras dos dimensiones, la económica y la social: nos dice no solo quién puede reivindicar redistribución y reconocimiento, sino también cómo han de plantearse y arbitrarse esas reivindicaciones.

Centrada en cuestiones de pertenencia y procedimiento, la dimensión política de la justicia se interesa sobre todo por la *representación*. En un

primer nivel, el que atañe al aspecto de establecimiento de límites de lo político, la representación es asunto de pertenencia social. De lo que se discute aquí es de la inclusión en o de la exclusión de la comunidad de aquellos que tienen derecho a dirigirse mutuamente reivindicaciones de justicia. En otro nivel, el relativo al aspecto de las reglas de decisión, la representación se interesa por los procedimientos que estructuran los procesos públicos de confrontación. Aquí, lo que se cuestiona son las condiciones en las que los incluidos en la comunidad política airean sus reivindicaciones y arbitran sus disputas[16]. En ambos niveles puede surgir la cuestión de si y hasta qué punto son justas las relaciones de representación. Podemos preguntarnos: ¿excluyen injustamente las fronteras de la comunidad política a alguien que en realidad tiene derecho a la representación? ¿Conceden las reglas de decisión de la comunidad igual participación a todos los miembros en las deliberaciones públicas y una representación equitativa en la adopción de decisiones públicas? Estas cuestiones de representación son específicamente políticas. Conceptualmente distintas de las cuestiones económicas y culturales, no pueden reducirse a ellas, aunque, como veremos, están inextricablemente entretejidas con ellas.

Decir que lo político es una dimensión de la justicia conceptualmente distinta, no reducible a lo económico o a lo cultural, es decir también que puede dar origen a una especie de injusticia conceptualmente distinta. Si entendemos la justicia como paridad participativa, admitiremos que puede haber obstáculos políticos específicos a la paridad, no reducibles a la mala distribución o al reconocimiento fallido, aunque (de nuevo) entretejidos con ambas situaciones. Estos obstáculos surgen de la constitución política de la sociedad, en cuanto distinta de la estructura de clases o del orden de estatus. Fundados en un modo de ordenación social específicamente político, solo pueden ser comprendidos por una teoría que conceptualice la representación, junto con la distribución y el reconocimiento, como una de la tres dimensiones fundamentales de la justicia.

Dos niveles de injusticia política: de la representación fallida político-ordinaria al desenmarque

Si la representación es la condición que define lo político, entonces la injusticia política característica es la «representación fallida» (*misrepresentation*). La representación fallida ocurre cuando los límites políticos y/o las reglas de decisión funcionan injustamente negando a determinadas personas la posibilidad de participar en paridad con otras en la interacción social —incluida la que se da en el terreno político—, aunque no solo en este. Lejos de poder reducirse a la mala distribución o al reconocimiento fallido, la representación fallida puede producirse incluso en ausencia de esas últimas injusticias, aunque por lo general se entrelaza con ellas.

Por lo menos pueden distinguirse dos niveles distintos de representación fallida. En la medida en que las reglas de decisión política niegan injustamente a individuos que pertenecen a la comunidad la oportunidad de participar plenamente como pares, a esa injusticia la llamo yo «representación fallida *político-ordinaria*». Aquí, donde se trata de una representación en el interior del marco, entramos en el terreno familiar de los debates en ciencia política sobre las ventajas relativas de sistemas electorales alternativos. ¿Niegan injustamente los sistemas con distritos uninominales, los sistemas electorales en los que el ganador se queda con todos los escaños, o los de mayoría relativa o simple la paridad debida a las minorías numéricas? Y, si es así, ¿son la representación proporcional o el voto acumulativo el remedio adecuado[17]? Igualmente, ¿niegan las reglas que no tienen en cuenta el género, en conjunción con la mala distribución y el reconocimiento fallido, la paridad en la participación política a la mujer[18]? Y, si así es, ¿son las cuotas de género un remedio apropiado? Este tipo de cuestiones pertenece a la esfera de la justicia político-ordinaria, que es la que normalmente se ha desarrollado dentro del marco westfaliano-keynesiano.

Menos evidente es, quizá, un segundo nivel de representación fallida, que concierne al aspecto político de delimitación de fronteras. Aquí, la injusticia surge cuando las fronteras de la comunidad se trazan de manera que alguien queda injustamente excluido *en absoluto* de la posibilidad de participar en las confrontaciones sobre justicia que le competen. En estos casos, la representación fallida adopta una forma más profunda, que llamaré «desenmarque» (*misframing*). Este carácter más profundo del desenmarque, o injusta delimitación del marco, es función de la crucial importancia del enmarque para cada cuestión de justicia social. Lejos de tener una importancia marginal, la delimitación del marco es una de las decisiones políticas que tiene mayores consecuencias. Al instituir de un solo golpe a miembros y no miembros, esta decisión excluye efectivamente a estos últimos del universo de los que tienen derecho a ser tenidos en cuenta en el interior de la comunidad en asuntos de distribución, reconocimiento y representación político-ordinaria. El resultado puede constituir una grave injusticia. Cuando las cuestiones de justicia se enmarcan de tal manera que excluyen injustamente a algunos de ser tomados en consideración, la consecuencia es un tipo especial de metainjusticia, que niega a estos mismos la oportunidad de presionar con reivindicaciones de justicia de primer orden en una determinada comunidad política. Además, la injusticia persiste incluso cuando los que han sido excluidos de una comunidad política quedan incluidos como sujetos de la justicia en otra, mientras el resultado de la división política sea dejar fuera de su alcance determinados aspectos relevantes de la justicia. Y aún más grave es, por supuesto, el caso en el que a alguien se le excluye de la condición de miembro en toda comunidad política. Parecido a la pérdida de lo que Hannah Arendt llamó «el derecho a tener derechos», este tipo de desenmarque es una especie de «muerte política[19]». Quienes la sufren se convierten posiblemente en objetos de caridad o de benevolencia. Pero, privados de la posibilidad de ser autores de reivindicaciones de primer orden, no son personas por lo que respecta a la justicia.

Esta es la forma de desenmarque propia de la representación fallida que la globalización ha comenzado recientemente a hacer visible. Antes, en el apogeo del Estado de bienestar de la posguerra, con el marco westfaliano-

keynesiano firmemente establecido, la preocupación principal al reflexionar sobre la justicia era la distribución. Luego, con la aparición de los nuevos movimientos sociales y del multiculturalismo, el centro de gravedad se desplazó hacia el reconocimiento. En ambos casos, se asumía por defecto el Estado territorial moderno. Como consecuencia, la dimensión política de la justicia quedaba relegada al margen. Donde afloraba a la superficie, tomaba la forma político-ordinaria de disputas sobre las normas de decisión internas de la organización estatal, cuyas fronteras se aceptaban de antemano. De este modo, las reivindicaciones de cuotas de género y derechos multiculturales pretendían eliminar los obstáculos políticos a la paridad participativa para aquellos que ya estaban incluidos en principio en la comunidad política[20]. Al dar por supuesto el marco westfaliano-keynesiano, no cuestionaban la premisa de que la unidad apropiada de la justicia fuera el Estado territorial.

En la actualidad, en cambio, la globalización ha puesto la cuestión del marco directamente en la agenda política. Sometido a un rechazo cada vez mayor, el marco westfaliano-keynesiano es considerado ahora por muchos un vehículo importante de injusticias, porque compartimenta de tal manera el espacio político que impide a muchos pobres y despreciados poder desafiar a las fuerzas que les oprimen. Al encauzar sus reivindicaciones hacia espacios políticos nacionales de Estados relativamente impotentes, si no totalmente fallidos, ese marco aísla de toda crítica y control a los poderes externos (*offshore*[21]). Entre los que se acorazan frente al alcance de la justicia están los más poderosos Estados depredadores y los poderes privados transnacionales, incluidos los inversores y los acreedores extranjeros, los especuladores de divisas y las corporaciones transnacionales. Del mismo modo resultan protegidas las estructuras de gobierno de la economía global, que primero establecen condiciones de interacción que llegan a la explotación y luego las eximen de todo control democrático[22]. Por último, el marco westfaliano-keynesiano se resguarda a sí mismo: la arquitectura del sistema interestatal salvaguarda la misma compartimentación del espacio político que ella institucionaliza, impidiendo de manera eficaz que se adopten decisiones democráticas de nivel transnacional en cuestiones de justicia[23].

Desde esta perspectiva, el marco westfaliano-keynesiano es un poderoso instrumento de injusticia, que manipula el espacio político para dejar fuera de él al pobre y desvalido. Las luchas contra la mala distribución y el reconocimiento fallido, en favor de aquellos a los que se ha negado la oportunidad de presionar con reivindicaciones transnacionales de primer orden, poco pueden avanzar y menos aún conseguir si no se unen a las luchas contra el desenmarque. No ha de sorprender, por tanto, que algunos consideren que el desenmarque es la injusticia que define la era de la globalización.

En esta situación, en la que hay una clara conciencia de una injusta delimitación del marco, es difícil ignorar la dimensión política de la justicia. Si la globalización está politizando la cuestión del marco, también está haciendo visible un aspecto de la gramática de la justicia a menudo preterido en el periodo anterior. Ahora está claro que ninguna reivindicación de justicia puede evitar que se presuponga cierta noción de representación, implícita o explícita, ya que nadie puede evitar asumir un marco. Por ello, la representación está ya siempre inherentemente presente en cualquier reivindicación de redistribución o de reconocimiento. La dimensión política está implícita en, y en realidad requerida por, la gramática del concepto de justicia. De manera que no hay redistribución ni reconocimiento sin representación[24].

En general, pues, una teoría adecuada de la justicia para nuestro tiempo debe ser tridimensional. Al abarcar no solo la redistribución y el reconocimiento, sino también la representación, debe permitirnos comprender la cuestión del marco como una cuestión de justicia. Al incorporar las dimensiones económica, cultural y política, debe capacitarnos para identificar las injusticias de desenmarque y evaluar los posibles remedios. Sobre todo, debe permitirnos plantear, y responder, la cuestión política clave de nuestro tiempo: ¿cómo podemos integrar las luchas contra la mala distribución, el reconocimiento fallido y la representación fallida en un marco *poswestfaliano*?

Sobre la política del enmarque: ¿de la territorialidad estatal a la efectividad social?

Hasta ahora he estado argumentando en pro de la irreducible especificidad de lo político como una de las tres dimensiones fundamentales de la justicia. Y he identificado dos niveles distintos de injusticia política: la representación fallida político-ordinaria y el desenmarque. Quiero ahora examinar la política del enmarque en un mundo en globalización. Distinguiendo entre enfoques afirmativos y transformativos, argumentaré que una política adecuada de la representación debe abordar también un tercer nivel: más allá de tomar posición contra la representación fallida político-ordinaria, por un lado, y el desenmarque, por otro, esa política debe aspirar también a democratizar el proceso del establecimiento del marco.

Comienzo explicando qué entiendo por «política del enmarque». Situada en el segundo nivel al que me he referido, donde se trazan las distinciones entre miembros y no miembros, esta política se ocupa del aspecto de lo político que se refiere a la fijación de fronteras. La política del enmarque, que se centra en las cuestiones sobre quién cuenta como sujeto de la justicia y cuál es el marco apropiado, abarca los esfuerzos para establecer y consolidar, rechazar y revisar la división oficial del espacio político. Se incluyen aquí las luchas contra el desenmarque, que tienden a desmantelar los obstáculos que impiden que los desfavorecidos puedan hacer frente a las fuerzas que los oprimen con sus reivindicaciones de justicia. Centrada en el establecimiento y el rechazo del marco, la política del enmarque se interesa por lo que he llamado la cuestión del «quién».

La política del enmarque puede adoptar dos formas distintas, y ambas se están poniendo en práctica en nuestro mundo en globalización[25]. El primer enfoque, que llamaré política *afirmativa* del enmarque, rechaza las fronteras que imponen los marcos existentes pero acepta la gramática westfaliana del establecimiento del marco. En esta política, aquellos que sufren la injusticia de un encuadre injusto intentan redibujar los límites de los Estados territoriales existentes o, en ciertos casos, crear otros nuevos. Pero aceptan en todo caso que el Estado territorial es la unidad adecuada dentro de la

cual hay que situar y resolver las discusiones sobre justicia. Para ellos, por tanto, las injusticias de desenmarque no son función del principio general según el cual el orden westfaliano compartimenta el espacio político. Surgen más bien como resultado de una mala aplicación de este principio. Y, así, quienes practican la política afirmativa del enmarque aceptan que el principio de territorialidad estatal es la base adecuada para determinar el «quién» de la justicia. En otros términos, están de acuerdo en que lo que convierte a una colección dada de individuos en sujetos de la justicia es su residencia compartida en el territorio de un Estado moderno y/o su pertenencia compartida como miembros de la comunidad política que corresponde a ese Estado. Por tanto, lejos de cuestionar la gramática subyacente del orden westfaliano, quienes practican la política afirmativa del enmarque aceptan su principio territorial-estatal[26].

Precisamente, este principio es rechazado por una segunda versión de la política del enmarque, que llamaré enfoque *transformativo*. Para los defensores de este enfoque, el principio territorial-estatal ya no suministra una base adecuada para determinar el «quién» de la justicia en cualquier situación. Conceden, por supuesto, que este principio sigue siendo importante a múltiples efectos; y, así, los defensores de la transformación no proponen eliminar totalmente el principio de la territorialidad estatal. Pero sostienen que su gramática no está en sintonía con las causas estructurales de muchas injusticias en un mundo en globalización, que no son de carácter territorial. Entre los ejemplos pueden incluirse los mercados financieros, las «industrias deslocalizadas» (*offshore factories*), los sistemas de inversión y las estructuras de gobernación de la economía global, que determinan quién trabaja por un sueldo y quién no; las redes de información de los medios de comunicación globales y de la cibertecnología, que determinan quién está incluido en los circuitos de poder de la comunicación y quién no, y la biopolítica del clima, las enfermedades, las drogas, las armas y la biotecnología, que determina quién vivirá largo tiempo y quién morirá joven. En estos asuntos, tan fundamentales para el bienestar humano, las fuerzas que perpetran la injusticia no pertenecen al «espacio de los lugares», sino al «espacio de los flujos[27]». Al no ser localizables dentro de la jurisdicción de un Estado territorial real o imaginable, no pueden dar

respuesta a las reivindicaciones de justicia enmarcadas según el principio territorial-estatal. En su caso, según el hilo del razonamiento, invocar el principio de territorialidad estatal para determinar el marco es de por sí hacer injusticia. Por el hecho de compartimentar el espacio político según líneas territoriales, este principio sustrae a los poderes extraterritoriales y no territoriales del alcance de la justicia. En un mundo en globalización, por tanto, este principio más bien servirá para infligir y perpetuar el desenmarque que para ponerle remedio.

Encuadre poswestfaliano

En general, pues, la política transformativa del enmarque tiene por objeto cambiar la gramática profunda del establecimiento del marco en un mundo en globalización. Este enfoque intenta completar el principio territorial-estatal del orden westfaliano con uno o más principios *poswestfalianos*. El objetivo es superar las injusticias debidas al desenmarque cambiando no solo los límites del «quién» de la justicia, sino también el modo de su constitución, y de ahí la forma en la que aquellos son trazados. Es buscar un modo posterritorial de diferenciación política[28].

¿Y qué aspecto podría tener un modo poswestfaliano de establecer el marco? Sin duda, es demasiado pronto para tener una idea clara de ello. No obstante, el candidato más prometedor hasta este momento es el «principio de todos los afectados» (*all-affected principle*). Este principio sostiene que todos los afectados por una estructura o una institución social determinadas están en condición moral de ser sujetos de la justicia respecto de ellas. Desde esta perspectiva, lo que hace que un conjunto de personas se conviertan en miembros sujetos de la justicia no es la proximidad geográfica, sino su coimbricación en un marco estructural o institucional común, que establece las reglas básicas que gobiernan su interacción social, configurando así sus respectivas posibilidades vitales según pautas de ventaja y desventaja[29].

Hasta hace poco, el «principio de todos los afectados» parecía coincidir en opinión de muchos con el principio territorial-estatal. Se suponía, de acuerdo con el modelo westfaliano de mundo, que el marco de referencia común que determinaba las pautas de ventaja y desventaja era precisamente el orden constitucional del Estado territorial moderno. Parecía, en consecuencia, que al aplicar el principio territorial-estatal se captaba a la vez la fuerza normativa del «principio de todos los afectados». De hecho, esto nunca fue realmente así, como atestigua la larga historia del colonialismo y el neocolonialismo. Desde la perspectiva de la metrópoli, sin embargo, la combinación de la territorialidad estatal con la efectividad social parecía tener un sentido emancipador, por cuanto servía para justificar la incorporación progresiva, como sujetos de justicia, de las clases subordinadas y de los grupos de estatus que residían en el territorio pero que estaban excluidos de la ciudadanía activa.

Hoy día, sin embargo, la idea de que la territorialidad estatal puede servir de intermediario de la efectividad social ha dejado de ser plausible. En las condiciones actuales, las oportunidades que tiene una persona de vivir una vida buena no dependen del todo de la constitución política interna del Estado territorial en el que se reside. Aunque la importancia de este último sigue siendo relevante, sus efectos están mediados por otras estructuras, extraterritoriales y no territoriales, cuyo impacto tiene por lo menos igual relevancia. En general, la globalización está introduciendo una cuña cada vez más ancha entre la territorialidad estatal y la efectividad social. A medida que ambos principios divergen cada vez más, la consecuencia es que el primero aparece como un sustituto inadecuado del segundo. Y así surge la pregunta: ¿es posible aplicar el «principio de todos los afectados» directamente al enmarque de la justicia, sin pasar por el desvío de la territorialidad estatal[30]?

Esto es precisamente lo que algunos defensores de la política transformativa intentan hacer. Buscando ejercer presión contra las fuentes extraterritoriales (*offshore sources*) de la mala distribución y del reconocimiento fallido, algunos activistas de la globalización apelan directamente al «principio de todos los afectados» con la pretensión de burlar la compartimentación territorial estatal del espacio político. Los

ecologistas y los pueblos indígenas, que rechazan quedar excluidos por el marco westfaliano-keynesiano, reclaman ser considerados sujetos de la justicia respecto de los poderes extraterritoriales y no territoriales que amenazan sus vidas. Al insistir en que la efectividad sobrepasa la territorialidad estatal, se han unido a los activistas del desarrollismo, a las feministas internacionales y a otros más en la afirmación de su derecho a plantear reivindicaciones contra las estructuras que les perjudican, incluso cuando estas no pueden localizarse en el «espacio de los lugares». Al desechar la gramática westfaliana del enmarque, todos ellos aplican el «principio de todos los afectados» directamente a las cuestiones de justicia en un mundo en globalización.

Justicia metapolítica

En estos casos, la política transformativa de la determinación del marco avanza simultáneamente en múltiples dimensiones y según diversos niveles. En un primer nivel, los movimientos sociales que ponen en práctica esta política buscan reparar las injusticias de primer orden de la mala distribución, el reconocimiento fallido y la representación fallida político-ordinaria. En un segundo nivel, estos movimientos buscan reparar las injusticias de desenmarque propias del metanivel recomponiendo el «quién» de la justicia. En aquellos casos, además, en los que el principio territorial-estatal sirve más para compensar la injusticia que para oponerse a ella, los movimientos sociales transformativos apelan, en su lugar, al «principio de todos los afectados». Al invocar este principio poswestfaliano, pretenden cambiar la misma gramática del enmarque, y reconstruir de este modo los fundamentos metapolíticos de la justicia en un mundo en globalización.

Pero las reivindicaciones de la política transformativa van todavía más lejos. Más allá y por encima de sus otras demandas, estos movimientos reivindican también voz y voto en el proceso en el que se establece el marco. Al rechazar el enfoque estándar, que estima que el establecimiento

del marco es prerrogativa de los Estados y de las élites transnacionales, están apuntando realmente a la democratización del proceso por el que se traza y revisa el marco de referencia de la justicia. Al afirmar su derecho a participar en la determinación del «quién» de la justicia, simultáneamente están transformando el «cómo» —y por tal entiendo yo los procedimientos usuales para determinar el «quién»—. Por tanto, cuando más ambiciosos y reflexivos son, los movimientos transformativos exigen la creación de nuevos ámbitos democráticos para debatir sobre la cuestión del marco. En algunos casos, ellos mismos crean esos ámbitos. En el Foro Social Mundial, por ejemplo, algunos defensores de la política transformativa han configurado una esfera pública transnacional en la que pueden participar en plan de igualdad con otros en el enfoque y la resolución de disputas sobre el marco. De este modo no hacen sino prefigurar la posibilidad de nuevas instituciones de *justicia democrática poswestfaliana*[31].

La dimensión democratizadora de la política transformativa apunta a un tercer nivel de injusticia política, más allá de los dos previamente discutidos. Antes diferencié entre injusticias de primer orden, debidas a la privación de la representación político-ordinaria, e injusticias de segundo orden, debidas al desenmarque. Pero ahora podemos distinguir un tercer tipo de injusticia política de tercer orden, que se correlaciona con la cuestión del «cómo». Ejemplificada por los procesos no democráticos con que se establece el marco, esta injusticia consiste en la no institucionalización de la paridad participativa, a nivel metapolítico, en las deliberaciones y las decisiones concernientes al «quién». Como aquí está en juego el proceso por el que se constituye el espacio político de primer orden, llamaré a esta injusticia *representación fallida metapolítica*. Surge esta cuando los Estados y las élites transnacionales monopolizan la actividad de establecimiento del marco, negando voz a quienes pueden resultar perjudicados en el proceso e impidiendo la creación de foros democráticos en los que las reivindicaciones de aquellos puedan ser vistas y aceptadas. La consecuencia de esto es impedir a una aplastante mayoría de individuos participar en los metadiscursos que determinan la división oficial del espacio político. A falta de ámbitos institucionales para esa participación, la mayoría, sometida a un enfoque no democrático del

«cómo», se ve privada de la oportunidad de comprometerse en condiciones de paridad en el proceso de toma de decisiones acerca del «quién».

En general, pues, las luchas contra la imposición de marcos injustos revelan un nuevo tipo de déficit democrático. Si la globalización ha hecho visibles las injusticias del desenmarque, las luchas transformativas contra la globalización neoliberal están haciendo visible la injusticia de una representación fallida metapolítica. Al poner de manifiesto la falta de instituciones donde puedan ventilarse y resolverse democráticamente las disputas sobre el «quién», estas luchas focalizan la atención sobre el «cómo». Al demostrar que la carencia de dichas instituciones obstaculiza los esfuerzos por superar la injusticia, muestran las profundas conexiones internas entre democracia y justicia. El resultado es que sale a la luz un rasgo estructural de la coyuntura actual: las luchas por la justicia en un mundo en globalización no pueden tener éxito a menos que se unan a las luchas por la *democracia en el plano metapolítico*. Pues a este nivel tampoco hay redistribución o reconocimiento sin representación.

Teoría monológica y diálogo democrático

He estado argumentando que lo que caracteriza a la coyuntura actual es el cada vez más intenso rechazo respecto al «quién» y al «cómo» de la justicia. En estas condiciones, la teoría de la justicia sufre un cambio de paradigma. Antes, cuando dominaba el marco westfaliano-keynesiano, la mayoría de los filósofos dejaba de lado la dimensión política. Considerando al Estado territorial como algo dado, se aplicaban a la tarea de precisar las exigencias de la justicia en su aspecto teórico, de una forma monológica. Por ello, no concebían rol alguno en la determinación de estas exigencias a los que estarían sometidos a ellas, mucho menos a los excluidos del marco nacional. Al no reflexionar sobre la cuestión del marco, estos filósofos nunca imaginaron que aquellos cuyos destinos iban a estar tan decisivamente configurados por las decisiones sobre el marco pudieran tener derecho a participar en la adopción de las mismas. Al negar cualquier

necesidad de un momento dialógico democrático, se contentaban con producir teorías monológicas de justicia social.

Pero hoy las teorías monológicas sobre justicia social resultan cada vez más inaceptables. Como hemos visto, la globalización no puede sino problematizar la cuestión del «cómo», puesto que politiza la cuestión del «quién». El proceso viene a ser algo así: a medida que crece el círculo de los que piden voz y voto en el establecimiento del marco, las decisiones sobre el «quién» se ven cada vez más como asuntos políticos, que deben ser tratados democráticamente, y no como meros asuntos técnicos, que pueden dejarse en manos de los expertos y de las élites. La consecuencia es un desplazamiento en el peso de la prueba, que exige que los partidarios de los privilegios de los expertos tengan que presentar sus argumentos. Al no poder ya mantenerse al margen de la contienda, se ven necesariamente envueltos en las disputas acerca del «cómo». El resultado es que han de habérselas con las exigencias de una democratización metapolítica.

Un movimiento análogo se deja sentir también actualmente en la filosofía normativa. Del mismo modo que algunos activistas intentan traspasar las prerrogativas de la élite en lo tocante al establecimiento del marco a la opinión pública democrática, también algunos teóricos de la justicia proponen repensar la clásica división del trabajo entre teóricos y *demos*. No contentos ya con determinar los requisitos de la justicia de una forma monológica, estos teóricos intentan cada vez más enfoques dialógicos, que tratan aspectos importantes de la justicia como asuntos que requieren una adopción colectiva de decisiones, que han de estar determinadas por los ciudadanos mismos mediante un proceso de deliberación democrática. Para ellos, por tanto, la gramática de la teoría de la justicia está cambiando. Lo que antes pudo llamarse «teoría de la justicia social» ahora se presenta como «teoría de la *justicia democrática*[32]».

Sin embargo, en su forma actual, la teoría de la justicia democrática sigue siendo incompleta. Consumar el cambio de una teoría monológica a otra dialógica requiere un paso más, más allá de lo que consideran los defensores del giro dialógico[33]. De ahora en adelante deben aplicarse procesos democráticos de determinación no solo al «qué» de la justicia, sino también al «quién» y al «cómo». En este caso, al adoptar un enfoque

democrático del «cómo», la teoría de la justicia asume una manera de ser apropiada para un mundo en globalización. Dialógica en cualquier nivel, tanto en el metapolítico como en el políticoordinario, se convierte en una teoría de la *justicia democrática poswestfaliana*.

La visión de la justicia como paridad participativa lleva fácilmente a este enfoque. Este principio tiene una doble cualidad que expresa el carácter reflexivo de la justicia democrática. Por un lado, el principio de la paridad participativa es una noción consecuencial, que especifica un principio sustantivo de justicia mediante el cual podemos evaluar los acuerdos sociales: estos son justos si y solo si establecen que todos los actores sociales pertinentes pueden participar como pares en la vida social. Por otro lado, la paridad participativa es también una noción procesal, que especifica un procedimiento estándar mediante el cual podemos evaluar la legitimidad democrática de las normas: estas son legítimas si y solo si exigen el asentimiento de todos los implicados en los procesos de deliberación, equitativos y abiertos, en los que todos pueden participar como pares. En virtud de esta doble cualidad, la perspectiva de la justicia como paridad participativa posee un carácter reflexivo consustancial. Capaz de problematizar tanto la sustancia como el procedimiento, hace visible el mutuo enlazamiento de estos dos aspectos en los acuerdos sociales. Por ello, este enfoque puede hacer explícitas tanto las condiciones de fondo injustas que distorsionan la adopción de decisiones supuestamente democráticas como los procedimientos no democráticos que generan resultados sustancialmente no equitativos. En consecuencia, nos capacita para pasar fácilmente de un nivel a otro, moviéndonos arriba y abajo según sea necesario entre las cuestiones de primer orden y las de metanivel. Al hacer manifiesta la coimplicación entre democracia y justicia, la visión de la justicia como paridad participativa proporciona el tipo preciso de reflexividad que requiere un mundo en globalización.

En suma, la norma de la paridad participativa satisface la interpretación de la justicia poswestfaliana presentada aquí. Al abarcar tres dimensiones y múltiples niveles, esta interpretación hace visibles, a la vez que criticables, las injusticias características de la coyuntura presente. Al definir los conceptos de desenmarque y de representación fallida metapolítica, desvela

las profundas injusticias omitidas por las teorías estándar. Centrada no solo en el «qué» de la justicia, sino también en el «quién» y el «cómo», nos capacita para comprender la cuestión del marco como cuestión central de la justicia en un mundo en globalización.

Capítulo 3.
Dos dogmas del igualitarismo

Hasta hace poco, las luchas por la justicia iban dirigidas contra el trasfondo de un marco que se daba por supuesto: el Estado territorial moderno. Con este marco aceptado por defecto, el alcance de la justicia pocas veces fue sometido a un debate explícito durante el periodo que siguió a la Segunda Guerra Mundial. Tanto si se trataba de la distribución socioeconómica como si era cuestión del reconocimiento cultural-legal o de la representación política, ni que decir tiene que, por lo general, la unidad a la que se aplicaba la justicia era una comunidad política geográficamente delimitada con un Estado soberano. Asumido este supuesto «westfaliano», seguía otro como consecuencia: los sujetos vinculados por obligaciones de justicia eran, por definición, los conciudadanos de un Estado territorial. En la era socialdemócrata, estos supuestos subyacían hasta en las más encarnizadas luchas políticas. Podían los antagonistas estar sumamente disconformes acerca de *qué* requería la justicia, pero casi todos estaban de acuerdo sobre *quién* tenía derecho a reclamarla. Para socialistas y conservadores, liberales y comunitaristas, feministas o multiculturalistas, el «quién» de la justicia no podía ser otro que la ciudadanía política interna.

Hoy día, sin embargo, el «quién» de la justicia es tema de intensa discusión. Desarrollos geopolíticos que han hecho época —la caída del comunismo, el surgimiento del neoliberalismo y la menguante hegemonía de Estados Unidos— están alterando el mapa de posguerra del espacio político. Al mismo tiempo, en este momento de desestabilización, las luchas políticas sobrepasan cada vez más el marco westfaliano. Los activistas de los derechos humanos y las feministas internacionales se unen a los críticos

del ajuste estructural y de la OMC y fijan como objetivos injusticias que trascienden las fronteras. Haciendo estallar de un modo efectivo la imaginería territorial, estos movimientos intentan redibujar los límites de la justicia a una escala mayor. Cuestionan el punto de vista según el cual la justicia debe ser únicamente una relación interna entre conciudadanos y articulan nuevas concepciones «poswestfalianas» acerca de «quién cuenta». Como sus reivindicaciones chocan contra las de los nacionalistas y los demócratas que piensan territorialmente, presenciamos nuevas formas de impugnación «metapolítica» en la que el «quién» de la justicia es objeto de una disputa explícita.

Como suele suceder, la teoría se esfuerza por alcanzar la práctica. En estas condiciones, quien quiera teorizar sobre la justicia debe hacer frente a una cuestión que antaño parecía darse por descontada: ¿cuál es el marco adecuado para teorizar sobre la justicia? ¿Cómo debemos enmarcar las cuestiones de justicia distributiva cuando la idea de una economía nacional es cada vez más meramente nocional? ¿Cómo, además, debemos enmarcar las cuestiones de reconocimiento, cuando los flujos culturales y políticos traspasan regularmente las fronteras nacionales, fracturando viejas jerarquías de estatus y creando otras nuevas? ¿Cómo, por último, debemos enmarcar cuestiones de representación, cuando las decisiones relevantes se toman cada vez más fuera de los límites de gobiernos radicados en el territorio? ¿Cómo, en suma, delimitaremos el «quién» de la justicia en un mundo poswestfaliano?

En este capítulo me propongo abordar estas cuestiones dando un breve rodeo. Para dejar claros los parámetros del problema, examinaré primero algunos de los principales esfuerzos por establecer el marco adecuado para pensar la justicia social en un mundo poswestfaliano. Evaluando los puntos fuertes y las debilidades de cada uno de ellos, consideraré lo que sucede cuando filósofos políticos de las principales corrientes pasan de atender el «qué» de la justicia a tener en cuenta el «quién». El resultado habrá de ser, anticipando el tratamiento, sacar a la luz una nueva cuestión más allá de la del «qué» y del «quién». De este modo, sugeriré que considerar seriamente aquellas preguntas nos conduce inevitablemente a un tercer orden, una cuestión de *meta*-metanivel, que llamaré la cuestión del «cómo». Esta es, en

esencia, de procedimiento: ¿*cómo*, en un caso determinado, debe determinarse el marco pertinente para reflexionar sobre la justicia? ¿Con qué criterios o con qué procedimiento de decisión debemos decidir? ¿Y quién es «el que» debe determinar el marco adecuado?

Del «qué» al «quién» y al «cómo»

El capítulo anterior trazó el mapa de un cambio en la gramática de las luchas por la justicia. Este pasa del escenario de la política de la esfera pública al de la filosofía política. En los discursos académicos de este ámbito, la gramática de las discusiones sobre la justicia está experimentando un cambio parecido. Conscientes cada vez más del carácter transnacional de los procesos, también los filósofos de la política comienzan a poner en cuestión el marco keynesiano-westfaliano, que también ellos aceptaron tácitamente en décadas anteriores. Como consecuencia de esta nueva e importante apertura de la discusión filosófica, están superando el primero de los que voy a llamar, con la venia de W. V. O. Quine, los «dos dogmas del igualitarismo[1]». Pasemos a explicarlo.

Hasta muy recientemente, los filósofos políticos se ocupaban sobre todo en debatir sobre su propia versión especializada de la cuestión del «qué», que Amartya Sen llamó «¿igualdad de qué?»[2]. En la tradición analítica, los teóricos de la justicia distributiva discutían sobre todo acerca de *qué* es lo que debe distribuirse imparcialmente, discutiendo sobre los pros y los contras de derechos, recursos, bienes primarios, oportunidades, libertades reales y capacidades como sistemas de medición alternativos para evaluar la justicia de las relaciones sociales[3]. De manera análoga, en la tradición hegeliana, los teóricos del reconocimiento debatían acerca de lo *que* debía ser reconocido recíprocamente: identidad de grupo, realización individual o personalidad autónoma; idiosincrasia cultural, humanidad común o condición del que reclama como socio en la interacción social[4]. Centrados intencionadamente en la «igualdad de qué», los filósofos de ambas tradiciones tendían a dejar de lado una segunda cuestión clave, que Deborah

Satz ha llamado «¿igualdad entre quiénes?»[5]. Al reproducir involuntariamente la gramática del tema de la esfera pública, también ellos asumían simplemente sin reflexión crítica el marco keynesiano-westfaliano. Al no justificar debidamente este supuesto contra posibles alternativas, sucumbían a lo que yo llamo el primer dogma del igualitarismo: la presuposición asumida sin examen del «quién» nacional[6].

En cambio, en la actualidad, los filósofos discuten abiertamente sobre la «igualdad-entre-quiénes», aunque continúan debatiendo acerca de la «igualdad-de-qué». Cada vez más el terreno de la contienda se divide entre cosmopolitas, internacionalistas y nacionalistas liberales. Para los del primer grupo, no existen razones moralmente apremiantes de preocuparse más de los propios conciudadanos que de los que no lo son; de manera que la justicia ha de interesarse necesariamente por las relaciones entre todos los seres humanos[7]. Para los que están en el segundo grupo, en cambio, el carácter especial de las comunidades políticas delimitadas justifica dos conjuntos distintos de requisitos para la justicia: un conjunto de mayor exigencia vigente en el interior de estas comunidades, y otro, de exigencia menor, vigente entre estas mismas comunidades[8]. Para los que pertenecen al tercer grupo, finalmente, las exigencias de la justicia se aplican solo en el interior de comunidades que posean rasgos tan moralmente relevantes como pueden ser una constitución política común, un horizonte ético compartido o una autoidentificación histórica como «comunidad de destino»; si no hay estos rasgos específicos, no hay tampoco obligaciones de justicia vinculantes[9].

Que estos desacuerdos sean ahora explícitos representa la superación del primero de los dogmas del igualitarismo: el supuesto tácito del «quién» nacional con total ausencia del debate que debiera hacerse. Ciertamente, muchos teóricos de la justicia se remiten todavía al marco keynesiano-westfaliano, pero ahora deben argumentar a su favor abiertamente, frente a otras alternativas. Al disputar a las claras sobre las relativas ventajas de marcos alternativos, los filósofos políticos han despertado por fin de su sueño dogmático relativo al «quién».

Pero antes de celebrar que se haya superado la ausencia de crítica, deberíamos observar con mayor atención estos debates. Después de

inspeccionarlos, veremos que, aunque muchos filósofos han conseguido superar el primer dogma del igualitarismo, muchos todavía sucumben ante el segundo.

Atendamos, pues, a los debates actuales acerca del «quién» entre los teóricos analíticos de la justicia distributiva. Centrándose ampliamente en el libro de John Rawls de 1999, *The Law of peoples (El derecho de gentes)*, y en su anterior «Amnesty Lecture» de igual nombre, estos debates enfrentan a nacionalistas liberales igualitaristas con partidarios de una justicia distributiva internacional[10]. Por un lado, está Rawls mismo, que negó que las normas de la justicia distributiva igualitaria tuvieran aplicabilidad alguna a nivel global o internacional. Trazando una neta distinción westfaliana entre la esfera interna y la internacional, hizo de la primera el terreno único y exclusivo de la justicia distributiva, mientras concebía la justicia internacional de manera que no ofreciera ninguna base para las reivindicaciones económicas igualitarias[11]. Por otro lado, opuestos a Rawls, hay otros dos grupos de filósofos que rechazan el «quién» keynesianowestfaliano prefiriendo alternativas poswestfalianas más amplias. Para el primer grupo, que defiende un «quién» cosmopolita, las normas distributivas igualitarias se aplican globalmente, entre individuos, independientemente de la nacionalidad o de la ciudadanía; de este modo, individuos empobrecidos, por ejemplo, del Sudán tienen la condición moral, como personas, de llevar a cabo reivindicaciones transfronterizas de justicia económica ante sus semejantes, el resto de habitantes del globo[12]. Para el segundo grupo, que defiende un «quién» internacionalista, las normas distributivas igualitarias se aplican internacionalmente, entre colectividades territorialmente delimitadas; en este caso, «pueblos» empobrecidos, como puede ser el caso de los sudaneses, tienen la condición moral, como cuerpos colectivos, de alzar reivindicaciones de justicia económica, más allá de las fronteras, ante otros «pueblos» más prósperos, como los holandeses o los americanos[13]. Para los cosmopolitas, por tanto, el «quién» de la justicia distributiva es el conjunto global de personas individuales; para los internacionalistas, en cambio, el «quién» es el conjunto corporativo de comunidades políticas con Estados territoriales.

El resultado es un debate a tres bandas sobre el «quién» entre nacionalistas liberales, internacionalistas igualitarios y cosmopolitas. Este debate, sumamente sofisticado y complejo, implica un importante desacuerdo sobre la relación entre justicia y tolerancia en una sociedad liberal[14]. Aquí, sin embargo, dejo de lado este tema para centrarme en otra cosa, a saber: en *cómo* los participantes en este debate abordan la cuestión de la determinación del marco adecuado para la justicia distributiva. Mirando, por así decir, por debajo de su respectivo punto de vista acerca del «quién», propongo examinar sus supuestos subyacentes acerca del «cómo». Se trata propiamente de una cuestión de procedimiento: ¿cómo conciben los diversos contendientes el proceso de decidir entre el «quién» keynesiano-westfaliano, por un lado, y el «quién» global o internacional, por otro? ¿Con referencia a qué criterios o procedimientos de decisión elige cada grupo? ¿Y a quién exactamente, y en consecuencia, autoriza en realidad cada filósofo para determinar el marco?

Siguiendo a Rawls, muchos de los que participan en este debate justifican su elección de un marco invocando el artificio de la «posición original». Aunque difieren en cuanto a la mejor manera de formular y aplicar este artificio, concuerdan en que los principios de justicia internacional han de ser escogidos por «partes» que ignoran rasgos concretos de su situación, pero que poseen un conocimiento general básico de la sociedad y de la historia[15]. Suponen, en concreto, que las partes escogen a la luz de un conocimiento científico-social empírico de la naturaleza y del alcance de las estructuras sociales que determinan las relativas oportunidades de vida de los diferentes individuos, un conocimiento que se supone incontrovertible. Con todo, esos filósofos discrepan claramente en cuanto al contenido sustantivo del conocimiento de las partes. Para los nacionalistas liberales, se supone que las partes «saben» que las expectativas de vida de una persona dependen abrumadoramente del marco institucional interno de su sociedad[16]. Para los cosmopolitas, en cambio, las partes «saben» que el determinante principal del bienestar individual es la estructura básica de la economía global[17]. Para los internacionalistas igualitarios, por último, las partes «saben» que las

expectativas de la propia vida están codeterminadas por organismos institucionales tanto en el plano nacional como en el internacional[18].

Estas diferencias en el conocimiento científico-social de fondo de las partes influyen de manera importante en la elección que estas hacen de los principios de la justicia internacional. Si, con Rawls, esas partes suponen niveles elevados de autosuficiencia nacional, entonces adoptan un «derecho de gentes» que no incluye ninguna provisión de justicia distributiva transnacional[19]. Si, en el caso de los internacionalistas, las partes suponen que tanto las estructuras nacionales como las internacionales codeterminan las oportunidades de vida del individuo, adoptan entonces un «derecho de gentes» alternativo que autoriza la redistribución a través de las fronteras nacionales para beneficio máximo de las sociedades más desfavorecidas[20]. Si, con los cosmopolitas, las partes suponen la primacía de las estructuras globales, entonces eligen un principio de diferencia global que impone la reestructuración de la economía global a mayor beneficio de los individuos menos favorecidos de todo el mundo[21].

En este debate, por tanto, la elección del «quién» se reduce en gran parte a cómo cada filósofo responde a las siguientes cuestiones: ¿existe una economía global con suficiente influencia sobre las relativas oportunidades vitales de los individuos que pueda valer como una «estructura básica» global? ¿O están las oportunidades vitales relativas de los distintos pueblos determinadas exclusiva o primariamente por las estructuras constitucionales de sus respectivas sociedades nacionales? O, finalmente, ¿están las oportunidades vitales codeterminadas por estructuras nacionales e internacionales a la vez[22]?

En general, pues, la elección del «quién» se reduce, en definitiva, a una cuestión de primacía causal: ¿cuál es exactamente el principal factor que determina las oportunidades vitales de la gente en la coyuntura actual? Sin embargo, esta cuestión nunca se conceptualiza adecuadamente en este debate. Lejos de suscitarla directamente, los contendientes la abordan solo de una manera oblicua, ya que cada filósofo presenta lo que en realidad es un punto de vista controvertido como si fuera un hecho establecido. Rawls, por ejemplo, justifica su elección del «quién» keynesiano-westfaliano en parte apelando a un putativo hecho científico-social: la causa principal de la

pobreza del Tercer Mundo se encuentra no en la economía política internacional, sino en la deficiente constitución interna de las «sociedades menos favorecidas[23]». De igual modo, sus críticos justifican su elección de un «quién» poswestfaliano insistiendo en un hecho científicosocial contrario: las estructuras globales y/o internacionales desempeñan un papel sustancial en la producción y la reproducción de esa pobreza, así como en la deformación de la constitución política interna de las sociedades del Tercer Mundo[24]. En cada caso, se niega el carácter controvertido del «hecho» que se postula lo mismo que la dependencia de este último respecto de supuestos teórico-sociales tácitos y de interpretaciones históricas, igualmente discutibles. La impresión es que se postula desde «otro lugar» fuera de escenario, donde los científicos sociales ya situaron supuestamente esas difíciles cuestiones[25].

Por consiguiente, en este debate todas las partes determinan su «quién» de un modo parecido. Todas suponen que el marco de la justicia distributiva debe adecuarse al ámbito de cualquier estructura que muestre ser la «básica», en el sentido de ejercer como causa principal en las oportunidades vitales de la gente. Y todas suponen que la identidad de esta estructura tiene que ver, sin ningún género de duda, con un hecho empírico. El resultado es que, en este debate, todos los filósofos admiten en la práctica que ha de ser el científico social quien determine el marco.

Y ahí está, por tanto, el segundo dogma del igualitarismo: suponer de forma tácita y sin argumentación alguna que la ciencia social normal puede determinar el «quién» de la justicia. En el apartado siguiente consideraremos los pros y los contras de este supuesto frente a una alternativa. Ahora, en cambio, solo me interesa dirigir la atención hacia la manera irreflexiva con la que entra en los debates actuales un particular punto de vista sobre la relación entre teoría normativa y ciencia social. En la medida en que los filósofos dan simplemente por supuesto este punto de vista, dejan de someter a reflexión crítica la cuestión del procedimiento. Dejan de preguntarse de una manera metodológicamente autorreflexiva *cómo* debería determinarse el marco pertinente para reflexionar sobre justicia social en un mundo en globalización, qué criterio o qué

procedimiento de decisión debería invocarse y quién es a la postre «el que» tendría que decidir.

En general, los filósofos políticos se han olvidado hasta el presente de reflexionar sistemáticamente sobre estas cuestiones. Así es en el caso de los teóricos analíticos de la justicia distributiva que aquí he tomado en consideración. Pero lo mismo hay que decir de sus oponentes hegelianos, cuyas teorías del reconocimiento tienden también a pasar por encima de la cuestión del «cómo», aunque ahora están empezando a interesarse más en serio por el «quién[26]». Esta situación puede parecer un tanto irónica: ahora que están superando el primer dogma del igualitarismo, los filósofos de ambas tradiciones están sucumbiendo ante el segundo.

El resultado es que quienes hablamos acerca de la justicia en el momento actual nos hallamos en una posición incómoda. Por un lado, al haber dejado atrás nuestro apego dogmático al marco keynesiano-westfaliano, disponemos ahora de una serie de posibles respuestas a la cuestión del «quién». Por otro, en ausencia de una atenta reflexión sobre el «cómo», nos falta un procedimiento defendible para decidir entre esas posibilidades. Por ello, todavía esperamos una respuesta convincente a la candente cuestión de nuestros días: ¿cuál es el marco adecuado que nos ha de permitir reflexionar sobre las exigencias de la justicia en un mundo en globalización?

Más allá del segundo dogma: del «cómo» en ciencia normal al «cómo» crítico-democrático

Si queremos llegar algún día a una respuesta satisfactoria a esta cuestión, debemos superar el segundo dogma del igualitarismo, iniciando una nueva serie de debates reflexivos sobre el «cómo». Me propongo ahora esbozar algunos de los parámetros que debería tener en cuenta una discusión de este tipo. Comenzaré examinando los puntos fuertes y los débiles del enfoque ahora tratado, al que en adelante me referiré como «enfoque de ciencia

social normal[27]». Luego ensayaré una alternativa, que llamaré «enfoque crítico-democrático» del «cómo».

El enfoque de ciencia social normal encuentra por lo menos un respaldo inicial en tres ideas interrelacionadas. En primer lugar, valora la importancia de situar los debates sobre justicia en relación con las circunstancias sociales en las que aquellos surgen y la necesidad de enmarcarlos en términos apropiados a estas mismas circunstancias. En segundo lugar, las versiones de este enfoque tomadas aquí en consideración postulan un plausible vínculo conceptual entre una de estas circunstancias, a saber, el alcance de la estructura básica, y el «quién» de la justicia distributiva; esto es, postulan que lo que convierte a un colectivo de personas en miembros sujetos de la justicia distributiva es su coimbricación en un marco común, que establece los términos de su interacción social, distribuyendo beneficios y cargas entre ellos, y configura sus respectivas oportunidades vitales. En tercer lugar, lo que subyace en esta idea, y lo que hace que este enfoque sea aún más plausible, es una versión del «principio de todos los afectados», según el cual todos los afectados por una estructura social determinada tienen condición moral como sujetos de justicia en relación con dicha estructura.

Juntas, estas tres ideas constituyen una poderosa constelación conceptual. Sugieren que los debates actuales sobre el «quién» solo pueden resolverse satisfactoriamente a la luz de una bien fundada comprensión de nuestras circunstancias sociales e históricas, que abarque las fuerzas que configuran la vida de las personas en un mundo en globalización. Así establecida, en sus términos más generales, esta sugerencia parece irreprochable. Todo enfoque aceptable de la cuestión del «cómo» debe incorporar interpretaciones justificables de las circunstancias de la justicia, las fuerzas causales más importantes y el «principio de todos los afectados», y ha de teorizar a la vez acerca de las relaciones de todo ello.

Sin embargo, todo depende, precisamente, de cómo se conceptualicen estas ideas. Quienes se apoyan en el enfoque de la ciencia social normal las elaboran como asuntos establecidos por un hecho empírico, que no depende de suposiciones controvertibles. Desde su punto de vista, que recuerda al positivismo, no hay necesidad alguna, para los que hablamos de justicia, de

embrollarnos en discusiones de teoría social. Lejos de preocuparnos por la relación entre hecho y valor, la explicación causal o la interpretación histórica, no necesitamos más que consultar los resultados establecidos de la ciencia normal.

De hecho, sin embargo, ninguno de los conceptos clave de la cuestión puede elaborarse de esta manera. Lejos de ser reducibles a asuntos establecidos por hechos empíricos, las consideraciones propuestas de las circunstancias de la justicia llevan intrínsecamente su propia carga teórica y de valor, que es la razón por la cual resultan controvertidas. Basta que recordemos las discusiones actuales sobre la extensión y la realidad de la globalización para ver que los esfuerzos para especificar esas circunstancias descansan en interpretaciones envueltas en normas y juicios políticos[28]. La tarea de arbitrar entre caracterizaciones rivales no puede ser confiada, por tanto, a la ciencia social concebida desde una perspectiva positivista. Más bien debe manejarse dialógicamente, en un discurso práctico polifacético que sondee concepciones alternativas, extraiga sus supuestos subyacentes y sopese sus ventajas respectivas; todo con plena conciencia de las relaciones internas entre conocimiento social y reflexión normativa. De ahí se sigue que no podemos fijar debates sobre el «quién» apelando a las «circunstancias de la justicia», como si esto fuera simplemente asunto de hechos empíricos indiscutibles. Al contrario, los desacuerdos sobre lo que debe contar precisamente como circunstancias relevantes y la manera exacta como deben describirse tales circunstancias tendrían que salir a la luz y hacerse explícitos, tratados como parte integrante de debates políticos más amplios sobre el «quién» de la justicia social en un mundo en globalización.

Lo mismo vale para el concepto de «estructura básica». Esta idea la desarrolló originariamente Rawls, en su libro de 1970 *Teoría de la justicia*, para una «sociedad cerrada», en la que se entra solo al nacer y de la que solo se sale al morir[29]. Habiendo excluido cualquier movimiento transfronterizo, Rawls postulaba una sociedad autosuficiente, en la que las oportunidades vitales de sus miembros dependían exclusivamente de sus propios acuerdos institucionales internos. Dados estos supuestos idealizados, tenía posiblemente sentido imaginar que dichos acuerdos

constituían una única estructura con un alcance uniforme que determinaba las oportunidades vitales de una población delimitada identificable, y no de ninguna otra. Pero, en ausencia de estos supuestos contrafácticos, la idea de una sola estructura básica con un alcance uniforme es difícil de sostener. Tan pronto como introducimos interacciones transfronterizas, admitimos la posibilidad de múltiples estructuras no isomórficas, locales, nacionales, regionales y globales, que constituyen diferentes «quiénes» para temas diferentes. Al mismo tiempo, admitimos la probabilidad de que las oportunidades vitales de las personas estén determinadas por múltiples estructuras que se traslapan parcialmente unas a otras, pero que difieren en su alcance. Hasta qué punto exacto interactúan estas estructuras no es realmente cuestión bien comprendida por los sociólogos, cuyas explicaciones resultan mutuamente contradictorias y polémicas. En estas condiciones, los intentos de determinar el «quién» apelando al simple hecho científico-social son muy poco convincentes. Pretender en serio comprender en la actualidad la causación estructural es entrar en un terreno controvertido, en el que hay que evaluar teorías sociológicas e interpretaciones históricas rivales. Los debates sobre estos asuntos han de ser abiertos y han de hacerse explícitos. Como no se consideran ya externos a la teoría de la justicia, deben ponerse en comunicación directa con la reflexión normativa dentro de discusiones más amplias acerca del «quién».

Análogas complejidades rodean el «principio de todos los afectados». Por supuesto, es intuitivamente plausible sostener que todos los afectados por una determinada estructura deben gozar de la condición moral de sujetos de la justicia en relación con dicha estructura. Pero no se sigue que podamos hacer operativo ese principio apelando a un hecho científico-social incontrovertible. El problema es que, dado el llamado efecto mariposa, es posible aducir la evidencia empírica de que casi todo el mundo está afectado por casi todo. Lo que se requiere, por tanto, es una manera de diferenciar aquellos niveles y tipos de efectividad que se estiman suficientes para conferir condición moral de los que no se estiman tales. La ciencia social normal, sin embargo, no puede aportar estos criterios. Al contrario, para que el «principio de todos los afectados» pueda hacerse operativo son necesarios juicios políticos complejos, que combinan la reflexión normativa

empíricamente informada con la interpretación histórica y la teorización social. Intrínsecamente dialógicos, esos juicios implican que han de sopesarse los pros y los contras de las interpretaciones alternativas del «principio de todos los afectados», lo cual da origen a descripciones también alternativas del «quién[30]».

En general, pues, el enfoque del «cómo» de acuerdo con la ciencia social normal malinterpreta positivísticamente sus conceptos centrales. En consecuencia, este enfoque no consigue reconocer la dimensión performativa de las decisiones que se toman sobre el marco. Sus partidarios suponen que pueden justificar la elección de un «quién» remitiéndose a estados de cosas en el mundo, referentes a quién está afectado por qué, que ellos creen independientes de las decisiones de enmarque. En muchos casos, no obstante, no hay hecho alguno, relativo a la condición de estar afectado por una determinada estructura, que sea independiente de la decisión de constituir esa estructura de una manera determinada y con un alcance determinado. En estos casos, en los que las estructuras se han diseñado expresamente para diferenciar «quiénes» específicos, ellas mismas crean «hechos consumados». De este modo, el «hecho empírico» de quién está afectado, lejos de ser independiente, es un artefacto performativo de un diseño anterior. Apelar a la ciencia social normal para determinar el «quién» en esos casos no es introducir consideraciones epistémicas independientes. Es más bien ratificar acríticamente una decisión previa sobre marcos.

Pero, además, ese enfoque malinterpreta también la condición de los sujetos de la justicia. Quienes querrían determinar el «quién» apelando a la ciencia normal tienden a tratar a los sujetos de la justicia como si fueran objetos. Centrados en descubrir los hechos que indican quién está afectado por qué cosa, interpretan a los seres humanos primariamente como objetos pasivos sometidos a fuerzas estructurales. Por supuesto, su objetivo último es reforzar la autonomía privada del individuo, su igual libertad a imaginar y reivindicar la planificación de su propia vida. Pero el resultado es que descuidan la importancia de la autonomía pública, la libertad de los actores sociales asociados a participar unos con otros en la configuración de las normas que los vinculan entre sí. En la medida en que este enfoque confiere la autoridad de determinar el marco a los expertos en ciencia social, niega

también la autonomía pública de los que somete a las determinaciones de esos expertos. De este modo, priva de legitimidad democrática a las decisiones que atañen al marco.

Tomados en conjunto, estas deficiencias del enfoque de ciencia social normal sugieren la necesidad de reconsiderar la cuestión acerca de «cómo» debemos determinar el «quién» en un mundo en globalización. Un enfoque que sea viable exige nuevas conceptualizaciones de las circunstancias de la justicia, de la causación estructural y del «principio de todos los afectados». La tarea es de reconstruir cada uno de esos conceptos a la luz de una comprensión pospositivista de la ciencia social.

El punto de partida debe ser un franco reconocimiento de que en la actualidad no hay una descripción establecida e incontrovertible de estos conceptos fundamentales. Esta metapremisa es de un tipo distinto al de las premisas de primer orden supuestas por los filósofos, de las que hemos hablado en el apartado anterior. Mientras que ellos comienzan aceptando la verdad establecida de alguna que otra afirmación sustantiva sobre la primacía causal, yo propongo más bien comenzar aceptando el carácter controvertible de todas esas afirmaciones[31]. La consecuencia es que sugiero otra perspectiva más compleja del proceso por el que han de resolverse los debates acerca del «quién».

Desde esta perspectiva, que voy a llamar «enfoque críticodemocrático» del «cómo», las discusiones sobre el «quién» tienen un doble carácter, a la vez epistémico y político. En su aspecto epistémico, estas discusiones desarrollan afirmaciones cognitivas sobre la naturaleza de la vulnerabilidad y la extensión de interdependencia en un mundo en globalización, que la ciencia normal, con todo, no puede reivindicar. Para valorarlas, más bien se requiere un modo de razonar abierto y amplio en el que el argumento sube y baja entre distintos niveles y tipos de cuestiones, unas relacionadas con las evidencias, otras interpretativas o normativas y otras históricas o conceptuales. En cada nivel, los que debaten ofrecen razones y réplicas, aunque no exista entre ellos un consenso establecido acerca de qué es lo que puede valer como una buena razón. A menudo, por tanto, sus discusiones se vuelven reflexivas, sometiendo a examen aspectos de sus propios procesos previamente aceptados de antemano. En este enfoque, por consiguiente, las

discusiones sobre el marco muestran este tipo de racionalidad dialógica y comunicativa que suele acompañar a una comprensión pospositivista de la ciencia social. Lejos, pues, de apelar a la ciencia normal, el enfoque crítico-democrático del «cómo» incorpora modos de razonar que mantienen relación con la teoría crítica.

Pero la dimensión epistémica no agota la naturaleza de las disputas sobre el «quién». En la perspectiva crítico-democrática, estas disputas tienen también una dimensión política. Sometidas a controversia en múltiples niveles, las discusiones exigen compromisos evaluativos e interpretativos por parte de los contendientes. Lejos de ocultar este aspecto político apelando a la ciencia normal, este enfoque propone llevarlo a cielo abierto, animando a los interlocutores a descubrir públicamente y rebatir sinceramente los intereses y los compromisos de valor subyacentes con los que se envuelven sus afirmaciones. En el momento actual, sin embargo, los contendientes no participan en condiciones de paridad en las discusiones sobre el marco. Situados en ubicaciones sociales desigualmente favorables, se dan cuenta de que sus disputas están lastradas por diferencias de poder. También estas deben hacerse explícitas. Recurriendo una vez más a la fuerza reflexiva de la razón comunicativa, el enfoque crítico-democrático anima a los participantes a poner en cuestión las diferencias de poder que contaminan sus debates. El objetivo, en otros términos, es hacer de la necesidad virtud. Al reconocer su irreducible aspecto político, ese enfoque pretende, en la medida de lo posible, democratizar las discusiones sobre el «quién[32]».

En general, pues, el enfoque crítico-democrático del «cómo» combina dos ideas fundamentales: por una parte, una concepción influida por la teoría crítica de la relación entre conocimiento social y reflexión normativa; por otra, un interés político democrático por una confrontación pública imparcial. Gracias a esta combinación de compromiso epistémico y político, este enfoque debería poder remediar los déficit del enfoque propio de la ciencia social normal, sin tirar al niño junto con el agua de la bañera. Nociones importantes como «las circunstancias de la justicia», la «determinación estructural» y el «principio de todos los afectados» no se dejan de lado, sino que se constituyen más bien en conceptos dialógicos y

se abren a la reflexión crítica a través del debate democrático. Lejos de excluir el conocimiento social de nuestro mundo en globalización, lo que conviene es recuperarlo de los expertos y resituarlo en un debate democrático de amplio alcance sobre el «quién». Al reconocer la irreducible dimensión performativa de cualquier determinación del marco, este enfoque entiende los sujetos de la justicia no solo como objetos causales, sino también como actores sociales y políticos, y, valorando la importancia de la autonomía pública, busca propiciar procedimientos para decidir el «quién» de la justicia que puedan alegar legitimidad democrática.

Para la democratización de los debates sobre el «quién»: cuestiones institucionales y conceptuales

En muchos aspectos, por tanto, el enfoque crítico-democrático del «cómo» supera la alternativa basada en la ciencia social normal. Pero es preciso completar todo lo que implica dicho planeamiento. Institucionalmente, destaca la necesidad de crear nuevos escenarios transnacionales para plantear y resolver debates sobre «el quién». Estos escenarios serían espacios discursivos para atender las reivindicaciones de aquellos que alegan que los marcos existentes basados en la territorialidad les excluyen injustamente. El quid no está, sin embargo, en sustituir el marco westfaliano-keynesiano por un único marco global que lo abarque todo. En la medida en que la globalización supone la intersección de múltiples estructuras de injusticia, de lo que se trata es más bien de generar, a través del debate democrático sobre las reivindicaciones de los excluidos, una interpretación más adecuada, intersubjetivamente basada en razones, de quién tiene derecho a ser tenido en cuenta en un caso dado. El resultado probable sería un conjunto de marcos múltiples, funcionalmente definidos, correspondientes a los múltiples «quiénes» funcionalmente definidos que emergen de estos debates, y a los que se les juzga con derecho a ser tenidos en cuenta en diversos asuntos. Sin embargo, el enfoque crítico-democrático del «cómo» no contempla la abolición de los marcos territorialmente

definidos ni su indiscriminada sustitución por alternativas funcionalmente definidas. Lo más probable es que los marcos y los «quiénes» territorialmente definidos seguirán siendo importantes por muchas razones y continuarán existiendo junto con los marcos y los «quiénes» funcionalmente definidos.

En todo caso, el punto clave es el siguiente: cualquiera que sea la configuración de los marcos que emerja provisionalmente justificada debe también abrirse a una futura revisión, según vayan surgiendo nuevas reivindicaciones por exclusión que rechacen esta configuración. Asumiendo que las disputas sobre el marco no son susceptibles de ninguna resolución final o definitiva, el enfoque crítico-democrático del «cómo» las considera como un rasgo constante de la vida política en un mundo en globalización. Por ello, propone nuevas y permanentes instituciones donde puedan acogerse y resolverse provisionalmente estas disputas de una manera democrática.

Ciertamente, quedan muchas cuestiones difíciles sin resolver sobre cómo institucionalizar este enfoque. Una cuestión es cómo asegurar representación adecuada e igual voz para aquellos que reclaman posición respecto de un asunto determinado, pero que se sienten excluidos por marcos existentes basados en la territorialidad. Otra es cómo imaginar una apropiada división de trabajo entre públicos débiles, que simplemente debaten sobre marcos alternativos, y públicos fuertes que resuelven provisionalmente estos debates adoptando decisiones vinculantes[33]. Otra cuestión es la que se refiere al posible papel que han de desempeñar jueces imparciales o arbitrajes de terceros en la audiencia y la resolución de disputas sobre el marco[34]. Y una última cuestión se refiere a cómo hay que tratar el nacionalismo ideológico visceral, que rechaza entrar en un diálogo de buena fe con aquellos que abogan a favor de un «quién» poswestfaliano. Manejar estas y otras cuestiones relacionadas requiere imaginación institucional y un espíritu utópico realista.

Además, el enfoque crítico-democrático se enfrenta por lo menos a tres potentes desafíos conceptuales. Uno de ellos es el fantasma de una posible regresión infinita, ya que este enfoque introduce una nueva cuestión de *meta*-metanivel, a saber: *quién* debe participar en el proceso democrático de

determinación del marco. En la medida en que el enfoque crítico-democrático requiere un «quién» democrático de segundo orden o meta-*demos*, parece incurrir en una versión de la «paradoja democrática», que sostiene que las fronteras y los marcos no pueden determinarse democráticamente, porque el *demos* no puede determinar al *demos*[35]. Aunque a veces se le considera un argumento contundente, no me parece que esta objeción sea convincente. Cualquiera que sea la fuerza que pudo haber tenido en la era keynesiano-westfaliana, cuando se aceptaba ampliamente el requisito de un «quién» (nacional) no determinado democráticamente, pienso que esa fuerza ha desaparecido en la actualidad, cuando son mucho más elevadas las expectativas democráticas, se rechazan los «quiénes» territorialmente delimitados y son muchos los que están pidiendo voz y voto en el reenmarque de las cuestiones de justicia. Como en todo caso no es probable que las discusiones sobre el marco vayan a desaparecer de un momento a otro, deberíamos tratarlas no solo como un desafío, sino también como una oportunidad; un acicate para el pensamiento institucional creativo. De este modo, en vez de echarnos las manos a la cabeza ante la posibilidad de una paradoja lógica, deberíamos tratar de concebir maneras de sortearla con destreza, imaginando acuerdos institucionales que puedan resolver democráticamente estas discusiones[36].

Un segundo desafío conceptual al enfoque crítico-democrático del «cómo» surge de la circularidad de las relaciones entre justicia y democracia. En la medida en que este enfoque busca resolver democráticamente discusiones sobre el marco, parece también presuponer, como condición de trasfondo previa, el mismo resultado que pretende promover, es decir, acuerdos sociales suficientemente justos que permitan a todos participar como pares en el debate democrático y en la adopción de decisiones. Esta objeción destaca correctamente los vínculos conceptuales internos entre democracia y justicia, por no mencionar las desigualdades reales en recursos y estatus, que contaminan las deliberaciones actuales que pretenden ser democráticas. No obstante, la objeción se aplica de un modo absolutamente general a todos los procesos democráticos, incluidos los que se desarrollan en el plano de los Estados territoriales. Así como los demócratas no deben rendirse cobardemente ante esta objeción en ese

plano, tampoco debemos hacerlo nosotros en el de nuestro tema. Más bien deberíamos imaginar maneras de transformar en espiral virtuosa lo que tiene apariencia de círculo vicioso. La idea es comenzar estableciendo lo que, con permiso de D. W. Winnicott, podría llamarse una «deliberación suficientemente buena[37]». Aunque esta deliberación no llegase a la altura de la paridad participativa, sería suficientemente buena para legitimar algunas reformas sociales que, aunque modestas, si fueran institucionalizadas, asegurarían que el siguiente turno de deliberaciones pudiera acercarse más a esa paridad participativa, mejorando así en calidad. Este siguiente turno, en consecuencia, sería suficientemente bueno para legitimar reformas adicionales algo menos modestas que, a su vez, mejorarían la calidad del siguiente; y así sucesivamente[38]. En el caso de este desafío, por tanto, por lo menos como lo hemos tratado ahora, la solución es recurrir a la capacidad reflexiva de la democracia; esto es, a su capacidad de cuestionar y revisar aspectos de sus propios procedimientos y marcos previamente dados por supuestos.

Un tercer desafío conceptual remite a la distinción entre moral y política. Esta distinción asumía un aspecto muy definido dentro del marco westfaliano-keynesiano, que oponía obligaciones políticas, a las que debían atenerse los ciudadanos, a obligaciones morales, que pesaban sobre los seres humanos en cuanto tales. El enfoque que se propone aquí, por el contrario, parece eliminar esa distinción, y amenaza por lo mismo con moralizar la política al sugerir que todas las cuestiones de justicia deberían ser políticas en un mundo en globalización. O, por lo menos, a esto parece llevar el argumento. Pero, en realidad, la objeción está fuera de lugar. Por supuesto, el enfoque crítico-democrático conlleva conformar nuevas instituciones políticas para el tratamiento de los problemas transnacionales de justicia, que desde la antigua perspectiva parecerían «meramente» morales. Pero no implica que toda cuestión de justicia haya de convertirse en política de igual manera. Una consecuencia más probable es que el definido contraste westfaliano entre lo moral y lo político haya de dar paso a un todo continuo que, por una parte, abarque cuestiones políticas «más gruesas» enmarcadas territorialmente y, por otra, cuestiones políticas «más finas» no enmarcadas territorialmente. En este caso, el resultado no será

moralizar la política, sino más bien otorgarle matices, desplegando un abanico de distintas formas de lo político. Desde esta perspectiva, además, esa clara distinción entre lo político y lo moral se revela como un artificio del marco westfaliano-keynesiano, que equivocadamente negaba la posibilidad de instituciones políticas transnacionales. Pero no se sigue de esta interpretación que no pueda trazarse ya distinción alguna. Lo que se sigue es que la distinción debe trazarse en lo sucesivo de un modo distinto. Tratada como cuestionable y sujeta a revisión, debemos juzgarla también dialógicamente. Por ello, la cuestión sobre dónde y cuándo hay que distinguir lo político de lo moral se presenta ahora como una cuestión política, sujeta a debate democrático[39].

En general, pues, el enfoque crítico-democrático del «cómo» no necesita, en principio, estar bloqueado por objeciones conceptuales. Me gustaría concluir, por tanto, con la sugerencia de que vale la pena esforzarse por desarrollar este enfoque de una forma que pueda resolver satisfactoriamente los problemas pendientes en el plano institucional y conceptual. Tres consideraciones conviene subrayar al respecto.

En primer lugar, con el desarrollo de este enfoque podemos dar pasos importantes en la superación del segundo dogma del igualitarismo. Articulando una alternativa crítico-democrática plausible y atractiva, podemos contribuir a disolver la injustificada aura de obviedad que actualmente aleja de una reflexión crítica el enfoque de ciencia social normal del «cómo».

En segundo lugar, con el desarrollo de este enfoque podemos ahondar en las conexiones existentes entre justicia y democracia. En el momento actual, nuestras más robustas teorías igualitarias de la justicia poswestfaliana avanzan muy distanciadas de la teoría democrática, mientras que nuestras más ambiciosas teorías sobre democracia poswestfaliana aún tienen que desarrollar sólidas concepciones igualitarias de justicia social que aquellas necesitan como complemento necesario. El enfoque crítico-democrático del «cómo» promete conectar estos dos cuerpos de reflexión político-teorética, mientras se opone a la actual alianza *de facto* entre igualitarismo y tecnocracia, por un lado, y a la de democracia y nacionalismo, por otro.

Por último, aunque no por ello no ha de ser lo más importante, a menos que desarrollemos un enfoque justificable crítico-democrático del «cómo», no llegaremos nunca a dar una respuesta justificable a la cuestión del «quién». Lo cual quiere decir que no estaríamos en condiciones de poder responder a la candente cuestión de nuestros días: ¿cómo debemos enmarcar las cuestiones de la justicia en un mundo en globalización?

Capítulo 4.
Justicia anormal

En memoria de Richard Rorty, que me inspiró en más de un sentido

En algunos contextos, los debates públicos sobre justicia asumen el aspecto de un discurso normal. Aunque los contendientes difieren enconadamente cuando se trata de precisar lo que la justicia requiere en un caso concreto, comparten, no obstante, determinadas presuposiciones subyacentes acerca de cómo ha de ser una reivindicación inteligible de justicia. Comparten supuestos ontológicos sobre el tipo (o los tipos) de actores que tienen derecho a realizar estas reivindicaciones (por lo común, individuales) y sobre el tipo de institución donde deberían hallar solución (generalmente, un Estado territorial). Comparten, además, supuestos sobre el alcance que fija el círculo de interlocutores hacia el cual deben dirigirse las reivindicaciones de justicia (normalmente, la población de una comunidad política delimitada) y que delimita el universo de aquellos cuyos intereses y preocupaciones merecen consideración (también una comunidad política delimitada). Finalmente, los contendientes comparten supuestos de teoría social sobre el espacio en el que pueden plantearse inteligiblemente cuestiones de justicia (a menudo, el espacio económico de distribución) y sobre las fracturas sociales que pueden albergar injusticias (normalmente, la clase y la etnia). En estos contextos, en los que quienes discuten sobre justicia comparten un conjunto de supuestos subyacentes, sus confrontaciones adoptan una forma relativamente regular y reconocible. Constituidos por un conjunto de principios organizativos y presentando una

gramática discernible, esos conflictos adoptan la forman de «justicia normal[1]».

Evidentemente, es dudoso que el discurso sobre la justicia sea siempre del todo normal en el sentido ahora descrito. Es muy posible que no haya ningún contexto del mundo real en el que los debates públicos sobre justicia permanezcan totalmente dentro de los límites establecidos por un conjunto de supuestos constitutivos. Y es posible que no encontremos nunca un caso en el que cada participante comparta cada uno de los supuestos. Además, siempre que *realmente* hace acto de presencia una situación que remite a la normalidad, podemos sospechar fácilmente que descansa en la supresión o la marginación de los que disienten del consenso imperante.

Sin embargo, y a pesar de estas reservas, todavía podemos hablar de «justicia normal» de modo significativo. Por analogía con la idea de ciencia normal de Thomas Kuhn, el discurso sobre justicia es normal siempre y cuando la discrepancia pública o la desobediencia respecto a sus supuestos constitutivos se mantengan bajo control[2]. En la medida en que las desviaciones se quedan en el ámbito privado o aparecen como anomalías, y mientras no se acumulen y desestructuren el discurso, el campo de los conflictos de la esfera pública sobre justicia mantiene una forma reconocible y, por ello mismo, «normal».

De acuerdo con este estándar, el contexto actual corresponde a una «justicia anormal[3]». Aunque proliferan los debates públicos sobre justicia, carecen cada vez más del carácter estructurado del discurso normal. A los contendientes actuales les falta a menudo una comprensión compartida acerca de a quién hay que aceptar como autor de una reclamación de justicia, puesto que unos respaldan a los grupos y a las comunidades mientras que otros solo admiten a los individuos. De igual modo, quienes discuten actualmente sobre justicia a menudo no comparten ningún punto de vista sobre los organismos de resolución, ya que unos contemplan nuevas instituciones transnacionales o cosmopolitas mientras que otros restringen sus apelaciones a Estados territoriales. A menudo, también, los contendientes mantienen puntos de vista divergentes sobre el círculo apropiado de interlocutores, ya que unos dirigen sus reivindicaciones a la opinión pública internacional mientras que otros quieren circunscribir la

discusión a sociedades políticas delimitadas. Asimismo, los contendientes, en la actualidad, muchas veces no están de acuerdo sobre quién tiene derecho a ser tenido en cuenta en asuntos de justicia, ya que unos conceden este estatus a todo ser humano y otros restringen esa misma condición a sus conciudadanos. Además, quienes discuten sobre justicia hoy en día están con frecuencia en desacuerdo respecto del espacio conceptual en el que pueden surgir reivindicaciones de justicia, ya que unos admiten solo reivindicaciones (económicas) de distribución, mientras que otros también admitirían reivindicaciones (culturales) de reconocimiento y reivindicaciones (políticas) de representación. Por último, los contendientes de hoy día suelen discrepar sobre qué fracturas sociales pueden albergar injusticias, ya que unos admiten únicamente la nacionalidad y la clase mientras que otros aceptan también el género y la sexualidad.

Consecuencia de todo ello es que los debates actuales sobre justicia tienen un carácter descontrolado. Al faltarles la fuerza ordenadora de los supuestos compartidos, carecen de la forma estructurada del discurso normal. Esto es manifiestamente verdad en el caso de las contiendas informales sobre justicia en la sociedad civil, donde siempre ha sido posible en principio cuestionar la *doxa*, como ejemplifica el asunto de las caricaturas danesas [del *Jyllands-Posten*], que se entiende más como una especie de discurso anormal sobre la justicia que como un conflicto entre civilizaciones, por una parte, o bien un ejercicio de razón pública liberal, por otra. Pero la anormalidad se arremolina igualmente en torno a escenarios institucionalizados de discusión, como los tribunales y las corporaciones de arbitraje, cuya principal *raison d'être* es normalizar la justicia; valga como testimonio de ello la disputa entre los jueces del Tribunal Supremo de Estados Unidos, en un caso reciente de pena de muerte, sobre si era adecuado citar opiniones de tribunales extranjeros[4]. Como esos debates sobre supuestos básicos proliferan, la desviación se convierte más en regla que en excepción. Lejos de mostrarse como anomalías dentro de un campo relativamente estable de discusión, la anormalidad invade las zonas centrales del discurso sobre la justicia. Tan pronto surgen disputas de primer orden, estas son cubiertas con metadiscusiones sobre supuestos constitutivos, concernientes a quién cuenta

y qué es lo que está en juego. No solo están abiertas al debate todas las cuestiones sustantivas, sino también la gramática misma de la justicia.

Esta situación no deja de tener precedentes. Incluso la más somera reflexión sugiere algunas situaciones históricas parecidas. Una época pasada de justicia anormal en Europa es el periodo que desemboca en el Tratado de Westfalia, cuando se estaba desbaratando el imaginario político feudal pero no se había consolidado aún el sistema de Estados territoriales[5]. Otra es el periodo que sigue a la Primera Guerra Mundial, cuando internacionalismos nacientes colisionaban con nacionalismos resurgentes de entre las ruinas de tres grandes imperios[6]. En estos casos, en ausencia de una hegemonía segura y establecida, entraron en conflicto paradigmas competitivos y fracasaron los intentos de normalizar la justicia. Esos casos no son del todo raros. De hecho, es probable que la justicia normal sea históricamente anormal, y que la justicia anormal represente la normalidad histórica.

Sin embargo, las anormalidades actuales son históricamente específicas y reflejan acontecimientos recientes, incluida la ruptura del orden establecido por la Guerra Fría, la hegemonía discutida de Estados Unidos, el resurgir del neoliberalismo y la reciente relevancia de la globalización. En estas condiciones, los paradigmas establecidos han tendido a desestabilizarse y las reivindicaciones de justicia han abandonado espontáneamente sus anclajes en las preexistentes islas de normalidad. Esta es la situación para cada una de las tres grandes familias de reivindicaciones de justicia: reivindicaciones de redistribución socioeconómica, reivindicaciones de reconocimiento legal o cultural y reivindicaciones de representación política. Por ello, tras la estela de la producción transnacionalizada, las finanzas globalizadas y los sistemas de comercio e inversión neoliberales, las reivindicaciones de redistribución traspasan cada vez más los límites de las gramáticas y los ámbitos de discusión centrados en el Estado. Asimismo, dada la migración transnacional y los flujos de los medios de comunicación globales, las reivindicaciones por el reconocimiento de los anteriormente distantes «otros» adquieren una nueva cercanía, desestabilizando horizontes de valor cultural simplemente supuestos. Finalmente, en una era de rechazo de la hegemonía de la

superpotencia, de gobernación global y política transnacional, las reivindicaciones de representación rompen cada vez más el marco anterior del Estado territorial moderno. En esta situación de desnormalización, las reivindicaciones de justicia tropiezan con contrareivindicaciones, cuyos supuestos subyacentes no son compartidos por aquellas. Trátese de redistribución, reconocimiento o representación, los conflictos actuales ponen de manifiesto una heteroglosia del discurso sobre la justicia, que no mantiene ningún parecido con la normalidad.

En esta situación, nuestras teorías familiares de la justicia nos orientan poco. Formuladas en contextos de justicia normal, se ocupan sobre todo de cuestiones de primer orden. ¿En qué consiste una distribución justa de la riqueza y de los recursos? ¿Qué se considera reconocimiento recíproco o igual respeto? ¿Qué son condiciones equitativas de representación y participación política? Estas teorías, fundadas en una gramática compartida, no nos dicen cómo hay que proceder cuando nos encontramos ante supuestos conflictivos concernientes a la posición moral, la división social o los organismos de reparación. Por ello, no son capaces de proporcionarnos los recursos conceptuales necesarios para tratar los problemas de justicia anormal, tan propios de la época actual.

¿Qué tipo de teoría de la justicia podría orientarnos en esta situación? ¿Qué tipo de teorización podría tratar esos casos en que las disputas de primer orden sobre la justicia están recubiertas con metadiscusiones sobre lo que hay que considerar una reivindicación inteligible de primer orden? En este capítulo, sugeriré una manera de enfocar cuestiones de (in)justicia en tiempos anormales. Lo que tengo que decir se divide en tres partes. Primero identifico tres focos de anormalidad en las disputas contemporáneas sobre justicia. Formulo luego tres estrategias conceptuales correspondientes que ayudan a clarificar estas anormalidades. Por último, tomo en consideración algunas implicaciones para la teoría y la práctica de las luchas contra la injusticia en tiempos anormales.

Focos de anormalidad en un mundo en globalización

Comienzo con el resumen de una reciente disputa sobre justicia social.

Asegurando que promueven la justicia a favor de los trabajadores dentro del país y en el extranjero, los sindicatos de los países desarrollados intentan bloquear aquellas importaciones cuyas condiciones de producción no respetan el medio ambiente, la salud y las normas de seguridad. Organizaciones que representan a los trabajadores de países en vías de desarrollo objetan que, al imponer estándares a los que ellos posiblemente no pueden ajustarse en el momento actual, este enfoque en apariencia progresista viene a ser de hecho una especie de proteccionismo injusto. Discutida tanto en la esfera pública nacional como en la transnacional, la primera postura encuentra apoyo entre aquellos que defienden la búsqueda de la justicia a través de políticas democráticas proseguidas en el plano del Estado territorial, mientras que la segunda es defendida tanto por los que proponen una justicia global como por los partidarios del libre mercado. Entretanto, corporaciones y Estados discuten cuestiones relacionadas en escenarios legales internacionales. Por ejemplo, una junta arbitral del NAFTA acepta los argumentos de una multinacional con sede en Estados Unidos, que pretende que las leyes laborales y ambientales de Canadá, relativamente restrictivas, constituyen una limitación ilegal del comercio. El representante americano de un tribunal de tres jueces falla a favor de la multinacional, por razones de libre mercado. El representante canadiense falla en contra, invocando los derechos de autogobierno de la población canadiense. El representante mexicano emite el voto decisivo: al fallar a favor de la corporación, poniéndose así al lado de Estados Unidos, invoca el derecho de las naciones pobres al desarrollo; pero al mismo tiempo se discute la legitimidad de estos procedimientos. En la sociedad civil transnacional, manifestantes protestan contra el NAFTA, la OMC y otras estructuras de gobernación de la economía global. Atacando a estas estructuras por injustas y no democráticas, activistas reunidos en el Foro Social Mundial debaten sobre el perfil de una «globalización desde abajo» alternativa.

Este es un ejemplo de «justicia anormal». Al atravesar múltiples ámbitos de discurso, formales unos, informales otros, unos principales y otros secundarios, el *locus* del discurso cambia con vertiginosa celeridad. Y, lejos de admitirla como algo supuesto, la topografía del debate es también objeto de disputa. Quienes desde la orilla elevan sus reivindicaciones (*offshore contestants*) luchan por ir más allá de las fronteras de los debates internos, de la misma manera que los nacionalistas y los demócratas del interior del país se esfuerzan por territorializarlos. Mientras, Estados y corporaciones tratan de mantener los debates dentro de las instituciones jurídicas regionales, igual que los movimientos sociales transnacionales intentan ensancharlos. Por ello, la misma forma de controversia, indiscutida en el discurso normal, es aquí un foco de confrontación explícita. A la vez que discuten de cuestiones sustantivas, los discrepantes reiteran también profundos desacuerdos sobre quién tiene derecho a plantear reivindicaciones y ante quién y acerca de qué; sobre dónde y cómo deberían examinarse esas reivindicaciones, y sobre quién está obligado a repararlas, si están justificadas y cuándo lo están.

Las anormalidades, no obstante, no son del todo raras, ya que se sistematizan en torno a tres focos. El primero de ellos refleja la ausencia de una visión compartida acerca del «qué» de la justicia. Lo que aquí se cuestiona es la materia de la justicia, la sustancia que le incumbe. Dado que la justicia es una relación comparativa, ¿qué compara la justicia? ¿Qué supuestos socioontológicos distinguen las reivindicaciones bien formadas de las mal formadas? Estos asuntos se dan por supuestos en la justicia normal, como cuando, por ejemplo, todas las partes conciben la justicia en términos distributivos, por cuanto se la supone interesada en la asignación de bienes divisibles, que son típicamente económicos por naturaleza. En contextos anormales, en cambio, el «qué» de la justicia se discute. Aquí, encontramos reivindicaciones que no comparten una ontología común. Donde una parte percibe injusticia distributiva, otra ve jerarquía de estatus, y aún otra dominación política[7]. De manera que incluso quienes concuerdan en que el *statu quo* es injusto discrepan en cómo describirlo.

Diferentes supuestos referentes al «qué» aparecen en el ejemplo ahora esbozado. En este ejemplo, las reivindicaciones económicas de los

trabajadores deslocalizados (*offshore workers*), dirigidas a desmantelar las barreras proteccionistas, que perpetúan la injusticia distributiva, entran en conflicto con las reivindicaciones políticas de una población territorial, orientadas a repeler invasiones neoliberales que pongan en peligro la soberanía democrática de una sociedad política delimitada. La consecuencia es una desconcertante falta de consenso, incluso entre demócratas e igualitaristas confesos, sobre cómo entender la injusticia y sobre todo cómo repararla. El «qué» de la justicia es tema abierto a discusión.

Un segundo foco de anormalidad refleja la falta de una idea compartida acerca del «quién» de la justicia. De lo que se trata aquí es del alcance de la justicia, del marco en el que se aplica: ¿*quién* cuenta como sujeto de justicia en un determinado asunto? ¿De quién son los intereses y las necesidades que merecen consideración? ¿Quién pertenece al círculo de los que tienen derecho a un trato igual? Estos asuntos se aceptan como supuestos en la justicia normal, como, por ejemplo, cuando todas las partes enmarcan sus disputas como asuntos internos de los Estados territoriales, igualando de este modo el «quién» de la justicia con la ciudadanía de una determinada sociedad política delimitada. En la justicia anormal, en cambio, el «quién» es un asunto a debatir. Aquí, encontramos enmarques conflictivos de las disputas sobre la justicia. Donde unos enmarcan la cuestión en términos de un «quién» interno, territorial, otros postulan distintos «quiénes» regionales, transnacionales o globales[8].

Supuestos divergentes sobre estas cuestiones invaden también el ejemplo anteriormente propuesto, que abarca marcos conflictivos. En ese ejemplo, entre los contendientes, unos evalúan las regulaciones laborales canadienses en términos de sus consecuencias internas, mientras que otros tienen en cuenta los efectos en el espacio más amplio de América del Norte y aún otros miran hacia un ámbito todavía mayor, hacia los intereses de los trabajadores del mundo en vías de desarrollo o de la humanidad global. El resultado es la falta de consenso en «quién» cuenta como sujeto. No solo está en discusión el «qué» de la justicia, sino también el «quién».

El tercer foco de anormalidad refleja la falta de una comprensión compartida acerca del «cómo» de la justicia. Aquí, la cuestión es esencialmente de procedimiento: ¿*cómo*, en un determinado caso, debe

determinarse la gramática pertinente para reflexionar sobre justicia? ¿Cuáles son los criterios o los procedimientos de decisión con los que deben resolverse las disputas sobre el «qué» y el «quién»? En la justicia normal, esas cuestiones no surgen por definición, porque no se discute ni el «qué» ni el «quién». En contextos anormales, en cambio, con ambos parámetros abiertos a discusión, los desacuerdos sobre el «cómo» han de surgir por fuerza. Aquí, nos encontramos con escenarios conflictivos para la resolución de las disputas. Donde unos invocan la autoridad de un tratado interestatal, otros apelan a Naciones Unidas, al equilibrio de poder y a los procedimientos institucionalizados de una democracia cosmopolita que todavía ha de inventarse[9].

La indeterminación del «cómo» se extiende por toda la discusión aquí brevemente descrita. En ese caso, los Estados y las corporaciones buscan la resolución en el NAFTA, mientras que los activistas antineoliberales la buscan en la lucha popular transnacional dirigida a influir en la opinión pública global. Si los primeros apelan a un escenario regional de resolución de la disputa fundado en un tratado, los segundos apelan al «Foro Social Mundial», que carece de autoridad institucionalizada para adoptar y hacer cumplir decisiones vinculantes. Ahí, pues, no hay acuerdo acerca del modo como deberían resolverse las disputas sobre la gramática de la justicia. No solo están abiertos a la discusión el «qué» y el «quién», sino también el «cómo» de la justicia.

Juntos, estos tres focos de anormalidad reflejan la desestabilización de la gramática hegemónica anterior. La incertidumbre actual acerca del «qué» refleja la descentralización de la definición de sustancia de la justicia respecto de esta gramática. Lo que se ha cuestionado aquí es el punto de vista que identifica exclusivamente justicia con distribución económica imparcial. Esta manera de ver las cosas constituyó la parte del león del discurso en las décadas siguientes a la Segunda Guerra Mundial. Englobando las, por otra parte, dispares culturas políticas de la socialdemocracia del Primer Mundo, el comunismo del Segundo y el «desarrollismo» del Tercero, la interpretación distributiva del «qué» tendía a marginar las injusticias no económicas. Al proclamar la mala distribución como quintaesencia de la injusticia, oscurecía las injusticias por

reconocimiento fallido, enraizado en jerarquías de estatus, así como las injusticias de representación fallida, enraizada en la constitución política de la sociedad[10].

De forma análoga, la incertidumbre actual acerca del «quién» refleja la desestabilización del marco anterior de la gramática. En este caso, lo que se ha cuestionado es la perspectiva westfaliana según la cual el Estado territorial moderno es la única unidad en cuyo seno se aplica la justicia. Este punto de vista enmarcó gran parte del discurso sobre justicia en la época de posguerra. En conjunción con la concepción distributiva, organizó las, por lo demás, dispares políticas culturales por todo el mundo, aunque hablando de boquilla de derechos humanos, internacionalismo proletario y solidaridad con el Tercer Mundo[11]. Al territorializar en la práctica la justicia, el marco westfaliano equiparó el área de competencia con la población de una comunidad política delimitada. La consecuencia fue la limitación drástica, si no ya la exclusión total, de obligaciones vinculantes de la justicia que traspasan fronteras. Al construir un conjunto de «quiénes» nacionales limitados territorialmente, separados y alineados uno junto al otro, este marco cubrió con un velo las injusticias transfronterizas[12].

Por último, la incertidumbre actual respecto al «cómo» refleja la nueva relevancia de un rasgo, no expresado anteriormente, de la gramática de la posguerra. Lo que se ha hecho visible, y, por tanto, discutible, es un supuesto hegemónico oculto. Mientras la mayor parte del discurso sobre justicia estaba gobernada por supuestos westfaliano-distributivos, se percibía con poca claridad la necesidad de instituciones y procedimientos que resolvieran las disputas sobre el «qué» y el «quién». Cuando se *percibía* esta necesidad, se daba por supuesto que los Estados poderosos y las élites privadas resolverían esas disputas, en organizaciones intergubernamentales o en reservados cenáculos privados. Lo que de ahí se siguió fue el desánimo para impugnar abierta y democráticamente el «qué» y el «quién».

Hoy día, sin embargo, ninguna de estas tres suposiciones normalizadoras se da por sentada. La hegemonía del «qué» distributivo se ha discutido por lo menos desde dos lados: en primer lugar, la han impugnado defensores de la política de reconocimiento, desde

multiculturalistas que intentan compaginar las diferencias a etnonacionalistas que pretenden eliminarlas; y, en segundo lugar, la han rechazado defensores de la política de la representación, desde feministas que luchan por el establecimiento de cuotas de género en las listas electorales a minorías nacionales que piden acuerdos para compartir el poder. El resultado ha sido que hay ahora en juego por lo menos tres concepciones rivales del «qué» de la justicia: redistribución, reconocimiento y representación.

Entretanto, la hegemonía del «quién» westfaliano ha sido cuestionada por lo menos desde tres direcciones: primero, por los localistas y los comunalistas, que intentan situar el área de competencia en las unidades subnacionales; segundo, por los regionalistas y los transnacionalistas, que proponen identificar el «quién» de la justicia con unidades más amplias, aunque no del todo universales, como «Europa» o el «islam», y tercero, por los globalistas y los cosmopolitas, que proponen conceder igual consideración a todos los seres humanos. En consecuencia, están ahora en juego por lo menos cuatro puntos de vista rivales sobre el «quién» de la justicia: westfaliano, local-comunalista, transnacional-regional y global-cosmopolita.

Por último, el tácito dominio del «cómo» hegemónico ha sido puesto en entredicho por un resurgimiento general de las expectativas democráticas, ya que movimientos de todo tipo puestos en marcha demandan voz y voto en la cuestión del «qué» y del «quién». Al rechazar instituciones y marcos hegemónicos, esos movimientos han desafiado de una manera efectiva la prerrogativa de los Estados y las élites para determinar la gramática de la justicia. Suscitando amplios debates sobre el «qué» y el «quién», han puesto en juego, junto a la presunción hegemónica, puntos de vista populares y democráticos acerca del «cómo» de la justicia.

La aparición de puntos de vista rivales sobre el «qué», el «quién» y el «cómo» plantea un problema importante a quien se interese por la justicia en el momento presente. De un modo u otro debemos proceder a través de estas metadiscusiones sin perder de vista los acuciantes problemas de la justicia de primer orden. Pero, con estos tres parámetros en juego

simultáneamente, no tenemos tierra firme alguna donde fijar los pies. La anormalidad nos confronta a cada paso.

Estrategias para teorizar sobre la justicia en tiempos anormales

¿Qué tipo de teoría de la justicia podría orientarnos en esta situación? Para dar con una respuesta convincente, debemos comenzar por una visión equilibrada de la materia en cuestión. La clave, pienso, es percibir los dos lados, positivo y negativo, de la justicia anormal. El lado positivo es una expansión del campo de la impugnación, y con ello la oportunidad de oponerse a las injusticias que la gramática anterior eludía. Por ejemplo, la descentralización del «qué» distributivo hace visibles, y criticables, los daños no económicos debidos a un reconocimiento fallido y a una representación fallida. Asimismo, la desnormalización del «quién» westfaliano hace concebible un, hasta la fecha, oscuro tipo de metainjusticia, que he llamado *desenmarque*, de acuerdo con el cual las cuestiones de justicia de primer orden están injustamente enmarcadas, como cuando, por ejemplo, el enmarque nacional de problemas distributivos descarta las reivindicaciones de la pobreza global[13]. Si asumimos, como pienso que debemos hacerlo, que el reconocimiento fallido, la representación fallida y el desenmarque pertenecen en principio al catálogo de las auténticas injusticias, la desestabilización de una gramática que las encubría debe situarse entre las evoluciones positivas. Este es, pues, el lado bueno de la justicia anormal: mayores posibilidades de rechazar la injusticia.

Pero la justicia anormal tiene también su lado negativo. El problema está en que una impugnación más amplia no puede por sí misma derrotar la injusticia. Esto último requiere por lo menos dos condiciones adicionales: primero, un marco relativamente estable en donde puedan someterse a un examen imparcial las reivindicaciones; y segundo, organismos institucionalizados y medios para darles solución. Ambas condiciones faltan

en la justicia anormal. ¿Cómo pueden valorarse imparcialmente las demandas y ser legítimamente rectificadas en contextos en donde el «qué», el «quién» y el «cómo» están bajo disputa? Este es, pues, el lado negativo de la justicia anormal: ante la posibilidad de una impugnación más amplia, hay pocos medios para corroborar y reparar la injusticia.

Quienes quieran teorizar sobre la justicia en tiempos anormales deben tener presentes ambos aspectos. ¿Qué tipo de teorización podría dar valor a una impugnación más amplia y reforzar a la vez las posibilidades disminuidas de decisión y reparación? Sin pretender presentar una respuesta acabada, propongo ir en busca de claves reexaminando los tres focos de anormalidad más arriba descritos. Considerándolos uno detrás de otro, cada uno de ellos puede decirnos algo importante sobre la manera de pensar la justicia en tiempos anormales.

El «qué» de la justicia: paridad participativa en tres dimensiones

Consideremos primero el problema del «qué». Aquí, la cuestión es: ¿qué tipo de enfoque puede dar validez a la impugnación del distributivismo reductivo y clarificar al mismo tiempo las posibilidades de resolver las disputas que implican ideas rivales sobre el objeto de la justicia? La respuesta breve es: un enfoque que combine una ontología social multidimensional con un monismo normativo. Expliquémoslo.

Para dar validez a esta impugnación ampliada, una teoría de la justicia debe ofrecer la posibilidad de una audición imparcial a las reivindicaciones de los que reclaman. Y, como de antemano no se pueden descartar demandas, la teoría ha de ser capaz de albergar reivindicaciones que presupongan puntos de vista no normalizados sobre el «qué» de la justicia. Aun a riesgo de ser demasiado incluyente, debe empezar asumiendo que la injusticia adopta muchas formas y que ningún punto de vista particular del «qué» puede abarcarlas todas. Rechazando el monismo socioontológico, ha de imaginar una justicia que abarca muchas dimensiones, cada una de las

cuales se asocia a un género analíticamente distinto de injusticia y se manifiesta a través de un tipo conceptualmente distinto de conflicto social.

Consideremos las tres posibilidades aludidas. En primer lugar, vista desde el ángulo de los conflictos laborales, la justicia comprende una dimensión económica, enraizada en la economía política, cuya injusticia asociada es la *mala distribución* o desigualdad de clase. En segundo lugar, en cambio, vista desde la perspectiva de las luchas por el multiculturalismo, la justicia abarca una dimensión cultural, enraizada en el orden de estatus, cuya correspondiente injusticia es el *reconocimiento fallido* o jerarquía de estatus. Vista, finalmente, desde la óptica de las luchas por la democratización, la justicia incluye una dimensión política, enraizada en la constitución política de la sociedad, cuya injusticia asociada es la *representación fallida* o carencia de participación política.

He aquí, por tanto, tres visiones distintas del «qué» de la justicia. En la medida en que cada una de ellas corresponde a una auténtica forma de injusticia que no puede ser reducida a las restantes, ninguna puede quedar legítimamente excluida de la teorización contemporánea. Por ello, el monismo ontológico en relación con la injusticia es profundamente erróneo[14]. Contra quienes insisten en una sola interpretación monista del «qué», es mejor ver la justicia como un concepto multidimensional que comprende las tres dimensiones de *redistribución, reconocimiento* y *representación*[15]. Esta concepción es especialmente útil en tiempos anormales. Solo asumiendo como punto de partida que toda reivindicación en cualquiera de estas tres dimensiones es en principio comprensible, es posible asegurar una audición imparcial a todos los que reclaman en disputas que albergan múltiples puntos de vista acerca del «qué».

Pero ¿por qué solo tres? Los ejemplos antes mostrados sugieren que, más que darse todas juntas a un tiempo, las dimensiones de la justicia se han desplegado históricamente a través del conflicto social. Desde esta perspectiva, los movimientos sociales despliegan nuevas dimensiones de la justicia cuando consiguen establecer como plausibles reivindicaciones que transgreden la gramática establecida de la justicia normal, que, vista retrospectivamente, mostrará haber ocultado la marginación padecida por sus miembros. Pero, justo antes de que una nueva manera de entender el

«qué» sea comprensible para muchos, la irrupción de reivindicaciones transgresoras desencadena el discurso anormal[16]. En estos momentos no queda claro si está haciendo eclosión una nueva dimensión de la justicia. Se sigue que cualquier intento de teorizar sobre la justicia en estas condiciones debe tener en cuenta esta posibilidad. Quien ponga dogmáticamente obstáculos a esta posibilidad muestra que su modo de pensar no es el adecuado para los tiempos actuales.

¿Qué se deriva de ahí para una teoría de la justicia en tiempos anormales? De entrada, debería practicarse la caridad hermenéutica con los puntos de vista sobre el «qué» no estandarizados de los demandantes, concediéndoles la presunción de inteligibilidad y potencial validez. Al mismo tiempo, la teoría debería comprobar si esos puntos de vista de hecho hacen visibles formas auténticas de injusticia que la gramática previa impedía, y, en caso de ser así, si esas nuevas formas recién eclosionadas están enraizadas en dimensiones del orden social preteridas hasta ese momento[17]. En el contexto actual, esto significa aceptar como bien formuladas e inteligibles en principio reclamaciones fundadas en, por lo menos, las tres distintas perspectivas del «qué» de la justicia, a saber: redistribución, reconocimiento y representación[18]. Aceptando provisionalmente una perspectiva tridimensional de la justicia, centrada en la economía, la cultura y la política, la teoría debería permanecer, no obstante, abierta a la eclosión de otras dimensiones ganadas con la lucha social.

Por sí misma, sin embargo, una ontología social multidimensional no es una solución. Tan pronto como admitimos múltiples tipos de injusticia, necesitamos también una forma de reducirlos a una medida común. Por ello, necesitamos un principio normativo que los englobe a todos. Si falta ese principio de conmensuración, no tenemos modo alguno de evaluar reivindicaciones que cruzan diferentes dimensiones, de modo que tampoco tendremos manera de procesar disputas que contengan múltiples puntos de vista sobre el «qué».

¿Cuál podría ser ese principio? Mi propuesta es someter las reivindicaciones en cada una de las tres dimensiones al principio normativo general de la *paridad de participación*. De acuerdo con este principio, la

justicia requiere acuerdos sociales que permitan a todos participar como pares en la vida social[19]. Desde la perspectiva de la justicia como paridad participativa, superar la injusticia significa desmantelar los obstáculos institucionalizados que impiden a algunos participar en un plano de igualdad con los demás, como socios de pleno derecho en la interacción social. Como sugiere nuestro análisis precedente, esos obstáculos pueden ser por lo menos de tres tipos. En primer lugar, a las personas se les puede impedir su plena participación mediante estructuras económicas que les nieguen los recursos necesarios para interactuar con los demás como pares; en ese caso, sufren una injusticia distributiva o una mala distribución. En segundo lugar, a las personas se les puede impedir la interacción en términos de paridad si hay jerarquías institucionalizadas de valores culturales que les niegan la posición requerida; en ese caso, sufren desigualdad de estatus o reconocimiento fallido[20]. En tercer lugar, a las personas se les puede impedir su plena participación si se adoptan reglas de decisión que les niegan la igualdad de voz y voto en las deliberaciones públicas y en la adopción democrática de decisiones; en ese caso, sufren una injusticia política o una representación fallida[21].

He aquí, pues, una interpretación en la que tres tipos de injusticia distintos llevan a un resultado común: en cada una de estas situaciones, a determinados actores sociales se les impide participar en un plano de igualdad con los demás en la interacción social[22]. Por ello, las tres injusticias mencionadas violan un mismo principio, el principio de la paridad participativa. Ese principio engloba las tres dimensiones y sirve para hacerlas conmensurables[23].

Los detalles exactos de esta interpretación no son tan importantes como su estructura conceptual general. Lo primordial aquí es que esta perspectiva del «qué» de la justicia combina una ontología social multidimensional con un monismo normativo. Se sigue por ello que tiene en cuenta tanto el aspecto positivo como el negativo de la justicia anormal. Gracias a su multidimensionalidad ontológica, convalida la impugnación del distributivismo normalizador. Al estipular que el reconocimiento fallido y la representación fallida son en principio auténticas injusticias, proporciona una atención imparcial a las reivindicaciones que transgreden la gramática

anterior. Al mismo tiempo, gracias a su monismo normativo, este enfoque subsume los tres géneros de injusticia en una medida común. Al someter las reivindicaciones de redistribución, reconocimiento y representación al principio general de paridad participativa, crea un único espacio discursivo en el que todas ellas tienen cabida. Por ello, este enfoque ofrece la posibilidad de evaluar reivindicaciones en las condiciones de un discurso anormal, en el que entran en juego múltiples puntos de vista acerca del «qué» de la justicia.

Con todo, queda una cuestión importante: paridad de participación sí, pero *¿entre quiénes? ¿Quién* exactamente tiene derecho a participar a igual nivel, *con quién* y en *qué* tipo de interacciones sociales? A menos que podamos encontrar una forma aceptable de dirigirnos al «quién» de la justicia, este enfoque del «qué» no será de ninguna utilidad.

El «quién» de la justicia: desenmarque y sujeción

Volvamos, por tanto, al segundo foco de justicia anormal, referente al «quién». También en esta cuestión lo más necesario es tener en cuenta ambos aspectos, positivo y negativo, de la justicia anormal. ¿Qué tipo de teorización puede dar validez al rechazo del marco westfaliano y a la vez clarificar las disputas que comprenden puntos de vista conflictivos acerca de quién cuenta? La respuesta breve es: aquella teorización que sea a la vez reflexiva y determinativa. Expliquémoslo.

Con el fin de dar validez a ese rechazo ampliado, la reflexión sobre justicia anormal debe abrirse a las reivindicaciones que mantienen que las cuestiones de justicia de primer orden se han enmarcado erróneamente. Para cerciorarnos de que estas reivindicaciones reciben una audición equitativa, habría que asumir de entrada que es posible que existan en principio injusticias de desenmarque. Por ello, la teorización sobre justicia anormal debe ser reflexiva. Para poder aplicar el principio de paridad participativa a cuestiones de primer orden de distribución, reconocimiento y representación, debemos ser capaces de pasar al siguiente nivel, donde se

discute acerca del marco mismo. Solo volviéndonos reflexivos podemos captar la cuestión del «quién» *como* cuestión de justicia.

¿Cómo podemos generar la reflexividad requerida en la justicia anormal? La estrategia que propongo se apoya en una concepción característica de la dimensión política. Hasta ahora, he considerado esta dimensión a la manera usual, como si concerniera exclusivamente a injusticias de «representación fallida político-ordinaria». Estas son las injusticias políticas que surgen en el seno de una comunidad política, en la que las fronteras y la condición de miembro están ampliamente asumidas como estables. Y, así, la representación fallida político-ordinaria ocurre cuando las normas de decisión de una sociedad política niegan a algunos, que en principio cuentan como miembros, la oportunidad de participar plenamente como pares. Recientemente, estas injusticias han dado origen a demandas de cambios en la modalidad de la representación político-ordinaria, demandas que abarcan desde reclamaciones sobre cuotas de género en las listas electorales, derechos multiculturales, autogobierno indígena o autonomía provincial, por un lado, hasta demandas de reforma económica, redistribución de los distritos electorales, representación proporcional o voto acumulativo, por otro[24].

Importantes como son esas cuestiones, constituyen solo la mitad del asunto. Además de la injusticia político-ordinaria, que surge *dentro* del marco de una sociedad política delimitada, podemos conceptuar también un segundo nivel, el de la «injusticia metapolítica», que surge como resultado de la división del espacio político *en* sociedades políticas delimitadas. Este segundo nivel comprende las injusticias que he llamado de desenmarque (*misframing*). Se produce este tipo de injusticias cuando los límites de una sociedad política se trazan de tal manera que excluyen injustamente a algunos *de toda* oportunidad de participar en las controversias sobre justicia que les atañen. En estos casos, quienes son así constituidos en no miembros quedan injustamente excluidos del universo de los que tienen derecho a ser tomados en cuenta dentro de la sociedad política en asuntos de distribución, reconocimiento y representación político-ordinaria. La injusticia se mantiene, además, aun cuando los excluidos de una sociedad política son incluidos como sujetos de justicia en otra, ya que es efecto propio de la

división política hacer que determinados aspectos relevantes de la justicia queden fuera de su alcance. Como ejemplo puede aducirse el modo como el sistema internacional de Estados supuestamente iguales en soberanía manipula el espacio político a expensas de la pobreza global.

Aunque no emplean el término, la noción de desenmarque informa implícitamente las reclamaciones de muchos activistas de la «globalización alternativa», asociados al Foro Social Mundial. A sus ojos, el marco westfaliano es injusto, porque impide que la pobreza global pueda oponerse a los que perpetran injusticias transfronterizas. Al relegar sus reivindicaciones al interior de espacios políticos nacionales de Estados débiles o fallidos, este marco inmuniza en realidad a los malhechores externos, sean Estados que van en busca de su presa, especuladores internacionales de divisas o corporaciones multinacionales[25]. Asimismo, este marco impide desafiar las estructuras de fondo que hacen posible la depredación extranjera; sobre todo, las estructuras que controlan la economía global y el diseño nada democrático del sistema interestatal[26].

De este tipo son, en todo caso, las reivindicaciones de algunos activistas del Foro Social Mundial. Sus preocupaciones atañen a nuestro segundo nivel de justicia, el nivel metapolítico, el que se refiere a las injusticias de desenmarque. Al considerar la posibilidad de que los enmarques de primer orden de la justicia puedan ser ellos mismos injustos, este nivel entiende el problema del marco *como* una cuestión de justicia. En consecuencia, aporta la reflexividad necesaria para analizar las disputas sobre el «quién» en la justicia anormal.

Por sí misma, sin embargo, la reflexividad no es una solución. Si aceptamos que en principio puedan existir injusticias de desenmarque, necesitamos también medios para decidir cuándo y dónde existen en realidad. De ahí que una teoría de la justicia para tiempos anormales requiera un principio normativo determinativo de evaluación de marcos. En ausencia de dicho principio determinativo, carecemos de medios para evaluar las alternativas y, por lo mismo, también de instrumentos con los que clarificar las disputas que acompañan las maneras conflictivas de entender el «quién».

¿Cuál podría ser ese principio determinativo de evaluación de marcos? Actualmente, hay tres candidatos principales a disposición. Los defensores del *principio de la condición de miembro* proponen resolver las discusiones sobre el «quién» apelando a criterios de pertenencia política. Según ellos, por consiguiente, lo que convierte a un colectivo de individuos en conciudadanos sujetos de la justicia es la ciudadanía o la nacionalidad compartida[27]. Como este enfoque delimita marcos a partir de la pertenencia política, tiene la ventaja de fundarse en una realidad institucional existente y/o en identificaciones colectivas ampliamente compartidas. No obstante, en su fuerza reside también su debilidad. En la práctica, el principio de condición de miembro sirve con demasiada facilidad para ratificar los nacionalismos excluyentes de los privilegiados y los poderosos, y con ello para acorazar marcos ya establecidos frente a cualquier examen crítico.

No hay que sorprenderse, por tanto, de que algunos filósofos y activistas miren más bien hacia el *principio del humanismo*. Buscan un nivel más incluyente y proponen resolver disputas concernientes al «quién» apelando a criterios que remiten al ser humano. Según ellos, por tanto, lo que convierte a un colectivo de individuos en ciudadanos sujetos de la justicia es la común posesión de los rasgos distintivos de la humanidad, como autonomía, racionalidad, uso del lenguaje, capacidad de formarse e ir en pos de la idea de bien o sensibilidad ante el mal moral[28]. Como este enfoque delimita los marcos a partir del concepto de ser humano, proporciona un freno crítico a los nacionalismos excluyentes. Con todo, su elevada abstracción constituye también su punto débil. Prestando muy poca atención a las relaciones sociales reales o históricas, concede indiscriminadamente posición social a todos respecto de todo. Adoptando el marco de talla única de la humanidad global, excluye la posibilidad de que diferentes cuestiones requieran diferentes marcos o escalas de justicia.

Es, pues, comprensible que aún otro grupo de filósofos y activistas rechace tanto el nacionalismo excluyente de la pertenencia como el globalismo abstracto del humanismo. En su pretensión de conceptualizar la justicia *transnacional*, los partidarios del *principio de todos los afectados* proponen resolver las disputas sobre el «quién» apelando a las relaciones

sociales de interdependencia. Según ellos, por consiguiente, lo que hace que un grupo de conciudadanos sean sujetos de justicia es su objetiva coimbricación en una red de relaciones causales[29]. Este enfoque tiene el mérito de proporcionar un chequeo crítico de las nociones interesadas de la cualidad de miembro, mientras tiene también en cuenta las relaciones sociales. Con todo, al concebir estas relaciones de un modo objetivo, en términos de causalidad, relega en la práctica la elección del «quién» a la ciencia social dominante. Además, el «principio de todos los afectados» cae víctima de la *reductio ad absurdum* del efecto mariposa, según el cual todo está afectado por todo. Incapaz de identificar las relaciones sociales *moralmente relevantes*, tiene problemas para resistirse al globalismo de talla única que intenta evitar. Y así fracasa igualmente en su intento de proporcionar una norma aceptable para determinar el «quién» en tiempos anormales.

Dadas las respectivas deficiencias de la pertenencia, el humanismo y la condición de afectado, ¿qué clase de principio determinativo puede ayudarnos a evaluar marcos rivales en justicia anormal? Propongo que sometamos las acusaciones de desenmarque a lo que llamaré el «principio de todos los sujetos [a]» (*all-subjected principle*). De acuerdo con este principio, todos aquellos que están sujetos a una estructura de gobernación determinada están en posición moral de ser sujetos de justicia en relación con dicha estructura. En esta perspectiva, lo que convierte a un conjunto de conciudadanos en sujetos de justicia no es la ciudadanía compartida o la nacionalidad, como tampoco la posesión común de una personalidad abstracta, ni el puro hecho de la interdependencia causal, sino más bien su sujeción conjunta a una estructura de gobernación, que establece las normas básicas que rigen su interacción. Para cualquier estructura de gobernación de este tipo, el «principio de todos los sujetos» iguala el alcance del ámbito moral con el de la sujeción a esta estructura[30].

Evidentemente, todo depende de cómo se interprete la frase «sujeción a la estructura de gobernación». Yo entiendo esta expresión en sentido amplio, en cuanto puede abarcar relaciones de diverso tipo con el poder. Las estructuras de gobernación, como no se limitan a los Estados, comprenden también organismos no estatales que generan reglas que han de

aplicarse y que estructuran importantes áreas de interacción social. Los ejemplos más obvios son los organismos que establecen las reglas fundamentales de la economía global, como la Organización Mundial del Comercio y el Fondo Monetario Internacional. Pero podrían citarse muchos otros ejemplos, incluidos los organismos internacionales que gobiernan la regulación medioambiental, el poder atómico y nuclear, la seguridad policial, la salud, la propiedad intelectual o la administración del derecho civil y penal (la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual, el Tribunal Penal Internacional o la Interpol). En la medida en que estos organismos regulan la interacción de amplias poblaciones transnacionales, puede decirse que estas están «sujetas» a aquellas, aunque los legisladores no rindan cuentas ante quienes son gobernados por ellos. Aceptando esta idea amplia de estructuras de gobernación, también el término «sujeción» ha de entenderse en sentido amplio. Esta noción, no restringida a la ciudadanía formal, ni siquiera a la más amplia condición de estar incluido dentro de la jurisdicción de un Estado, comprende también la nueva condición de estar sujeto al poder coercitivo de formas de gobernabilidad no estatales y transestatales.

Entendido así, el principio de «todos los sujetos» proporciona una norma crítica para juzgar sobre la (in)justicia de los marcos. Una cuestión está justamente enmarcada si y solo si todos y cada uno de los sometidos a la(s) estructura(s) de gobernación que regula(n) las áreas relevantes de interacción social reciben igual consideración. Para merecer esta consideración, además, no es necesario que se sea ya miembro oficialmente acreditado de la estructura en cuestión; solo se requiere estar sujeto a ella. Por ello, los africanos subsaharianos que han sido desconectados, sin quererlo ellos, de la economía global como consecuencia de las normas impuestas por sus estructuras de gobernación cuentan como sujetos de justicia respecto de esa economía, aun cuando oficialmente no se les considere partícipes de la misma[31].

El principio de «todos los sujetos» salva los mayores defectos de los principios anteriores. A diferencia de la pertenencia, rompe el acorazamiento egoísta del nacionalismo excluyente para pensar en injusticias de desenmarque. A diferencia del humanismo, supera el

globalismo abstracto y generalizador tomando en consideración las relaciones sociales. A diferencia de la condición de estar afectado, evita la indeterminación del efecto mariposa al identificar el tipo moralmente relevante de relación social, a saber, la sujeción conjunta a una estructura de gobernación. Lejos de sustituir el westfaliano «quién» por un único «quién» global, el «principio de todos los sujetos» milita en contra de un enmarque de talla única de la justicia. En el mundo actual, todos estamos sujetos a una pluralidad de diferentes estructuras de gobernación, locales, nacionales, regionales o globales. Lo que urge, por tanto, es delimitar distintos marcos según se trate de distintos problemas. El principio de «todos los sujetos», capaz como es de distinguir muchos «quiénes» según fines distintos, nos indica cuándo y dónde aplicar un marco o bien otro y, por lo mismo, quién tiene derecho a participar paritariamente con quién en un caso determinado.

También para esta propuesta los detalles son menos importantes que la estructura conceptual global. Lo importante aquí es que ese enfoque combina el cuestionamiento reflexivo de los marcos de justicia con un principio evaluador determinativo. De esta manera, tiene en cuenta tanto el lado positivo como el negativo de la justicia anormal. Gracias a su reflexividad, el concepto de desenmarque da validez a la impugnación del marco westfaliano. Al estar diseñado para el metanivel, este concepto nos permite considerar la posibilidad de que cuestiones de primer orden de justicia se hayan enmarcado injustamente. Al mismo tiempo, gracias a su carácter determinativo, este enfoque ofrece una manera de aquilatar la justicia de los diversos «quiénes». Al someter los marcos propuestos al «principio de todos los sujetos», nos capacita para sopesar sus pros y sus contras. De este modo, este enfoque nos da amplias esperanzas de poder clarificar las discusiones sobre el «quién» en tiempos anormales.

Pero queda todavía una cuestión importante. ¿*Cómo* debemos implementar exactamente el «principio de todos los sujetos»? ¿Mediante qué procedimientos y procesos puede aplicarse dicho principio para resolver discusiones sobre quién cuenta en tiempos anormales? A menos que encontremos una forma adecuada de tratar el «cómo» de la justicia, este enfoque del «quién» tampoco tendrá ninguna utilidad.

El «cómo» de la justicia: institucionalización de la metademocracia

Esto nos lleva, finalmente, al problema del «cómo». También para esto, el quid de la cuestión es tener en cuenta tanto el aspecto positivo como el negativo de la justicia anormal. ¿Qué tipo de teorización sobre la justicia puede validar este debate más amplio, mientras clarifica al mismo tiempo las disputas en las que no hay una comprensión compartida sobre el «cómo» de la justicia? La respuesta breve es: una teorización que sea a la vez dialógica e institucional. Expliquémoslo.

Para dar validez a esta impugnación más amplia, una teoría de la justicia para tiempos anormales debe renunciar a dos enfoques que ya afloraron en las anteriores consideraciones. En primer lugar, ha de suspender la presunción hegemónica de que los Estados poderosos y las élites privadas deben determinar la gramática de la justicia. Como vimos, este punto de vista se daba por supuesto en la justicia normal, cuando las disputas sobre el «quién» eran bastante raras y debían resolverse en reducidos cenáculos privados. Hoy día, en cambio, a medida que los movimientos sociales rechazan el marco westfaliano combaten también estas prerrogativas, por el mero hecho de que tratan la cuestión del marco como un tema adecuado para un debate público amplio. Al afirmar su derecho a tener voz y voto en determinar el «quién», cuestionan simultáneamente el «cómo» hegemónico. Aparte de otras demandas, por tanto, estos movimientos están pidiendo efectivamente algo más: la creación de nuevos procedimientos no hegemónicos de tratar las discusiones sobre el enmarque de la justicia en tiempos anormales. Esta demanda merece también ser imparcialmente oída. Para no cerrarle el paso de antemano, una teoría de la justicia para tiempos como los actuales debe dar cabida a puntos de vista no estandarizados sobre el «cómo».

En segundo lugar, una teoría de la justicia para tiempos anormales debe rechazar lo que llamaré «la presunción cientificista». Supuesta por algunos defensores del «principio de todos los afectados», esta forma de entender el «cómo» de la justicia sostiene que las decisiones sobre el marco deberían

estar determinadas por la ciencia social normal, ya que se supone que dispone de hechos incontrovertibles que indican quién está afectado y por qué cosa, y así quién merece consideración con respecto a qué cuestiones. Sin embargo, en la justicia anormal, las disputas sobre el marco no son reducibles a simples cuestiones de carácter empírico, ya que las interpretaciones históricas, las teorías sociales y los supuestos normativos, que necesariamente subyacen en las reivindicaciones fácticas, están también sometidos a discusión[32]. En condiciones de injusticia, además, lo que pasa por «ciencia» social normal puede muy bien reflejar los puntos de vista de los privilegiados y reforzar sus puntos débiles. En estas condiciones, adoptar la presunción cientificista es arriesgarse a impedir de entrada las reivindicaciones de los desfavorecidos. Por ello, una teoría comprometida con un cuestionamiento más amplio debe rechazar esta presunción. Sin negar la importancia del conocimiento social, debe rechazar toda sugerencia acerca de que las disputas sobre el «quién» han de ser resueltas por los «tecnócratas de la justicia[33]».

¿Qué otras posibilidades quedan? A pesar de las diferencias que hay entre una y otra, la presunción hegemónica y la presunción cientificista comparten una premisa común. Ambos puntos de vista proponen establecer monológicamente las disputas sobre el enmarque, al apelar a una autoridad (en un caso, el poder; en el otro, la ciencia) que no cree que haya de rendir cuentas ante el toma y daca discursivo del debate político. Una teoría de la justicia para tiempos anormales debe rechazar esta premisa monológica. Para validar la impugnación, debe tratar *dialógicamente* las disputas sobre el enmarque, como conflictos políticos cuya legítima resolución requiere una discusión pública incluyente y libre. Al rechazar las apelaciones a la autoridad, la teoría de la justicia anormal debe contemplar un proceso dialógico que aplique el «principio de todos los sujetos» a las disputas sobre el «quién».

Por ello, una teoría de la justicia para tiempos anormales debe ser dialógica. Por sí mismo, sin embargo, el diálogo no es una solución. Si aceptamos que los conflictos concernientes al marco deben ser tratados discursivamente, debemos también prever la manera en la que el discurso público sobre el «quién» pueda acabar en resoluciones vinculantes. Si no

sabemos interpretar la relación que puede haber entre confrontación y legítima adopción de decisiones, no tendremos manera de implementar el principio de «todos los sujetos» y, por ello, tampoco tendremos manera de procesar las disputas en justicia anormal.

¿Cómo deberíamos concebir esta relación? Un enfoque, que podríamos llamar «populismo», situaría el nexo entre confrontación y decisión en la sociedad civil. Así, este enfoque asignaría la tarea de aplicar el «principio de todos los sujetos» a los movimientos sociales o a escenarios de discurso como, por ejemplo, el Foro Social Mundial[34]. Aunque parece cumplir con las exigencias dialógicas, el populismo es insatisfactorio por lo menos por dos razones. En primer lugar, ni las mejores formaciones de la sociedad civil son suficientemente representativas o suficientemente democráticas para legitimar sus propuestas de reenmarcar la justicia. En segundo lugar, dichas formaciones no tienen la capacidad de convertir sus propuestas en decisiones políticas vinculantes. Dicho de otra manera, aunque pueden introducir nuevas reivindicaciones en el debate público, por sí mismos los actores de la sociedad civil no pueden ni *garantizar las reivindicaciones ni tomar decisiones vinculantes*.

Estas limitaciones sugieren la necesidad de una nueva vía del proceso dialógico, una vía institucional formal. Esta segunda vía debe estar en una relación interactiva dinámica con la primera. Concebida como uno de los polos de un proceso comunicativo de doble dirección, la vía institucional formal debería mostrarse receptiva ante la vía de la sociedad civil[35]. Pero debería diferenciarse de esta última en dos aspectos. En primer lugar, la vía institucional requiere procedimientos imparciales y una estructura representativa que garantice la legitimidad democrática de sus deliberaciones. En segundo lugar, sus representantes, aparte de rendir cuentas ante la opinión pública y en el momento de las elecciones, han de tener la capacidad de tomar decisiones vinculantes sobre el «quién», que reflejen su juicio generado comunicativamente sobre quien de hecho está sujeto a una determinada estructura de gobernación.

El resultado es que la justicia anormal requiere la invención de nuevas instituciones democráticas globales en donde puedan ventilarse y resolverse las disputas sobre el enmarque. Asumiendo que estas disputas de ningún

modo van a desaparecer de un momento a otro y que posiblemente no son susceptibles de ninguna resolución final, el enfoque que yo propongo las contempla como un rasgo permanente de la vida política en un mundo en globalización. Por ello, este enfoque aboga por la formación de nuevas instituciones que den escenario a estas disputas y las resuelvan provisionalmente de una manera democrática, en permanente diálogo con la sociedad civil transnacional.

Ciertamente, es necesario decir muchas más cosas sobre el diseño y el funcionamiento de estas medidas. Pero también en este caso los detalles importan menos que la estructura conceptual general de la propuesta. Lo más importante aquí es que este punto de vista sobre el «cómo» de la justicia combina características dialógicas e institucionales. Por ello, toma en consideración tanto el aspecto positivo como el negativo de la justicia anormal. Gracias a su dialogismo, da validez al rechazo de los parámetros de la justicia, antes simplemente supuestos. Al desechar el monologismo, procura una audición imparcial de las reivindicaciones, cosa que el hegemonismo y el cientificismo impiden. Al mismo tiempo, gracias a su carácter bidireccional, supera los déficit de legitimación y decisión que hay en el populismo. Al someter las metarreivindicaciones de un nuevo enmarque de la justicia a un proceso de doble dirección comunicativa entre la sociedad civil y las nuevas instituciones representativas globales, prevé procedimientos para poner en funcionamiento el «principio de todos los sujetos» en contextos de desacuerdo sobre el «quién». Por ello, este enfoque ofrece la posibilidad de resolver provisionalmente conflictos sobre el enmarque en la justicia anormal.

Pero eso no es todo. Al aportarnos maneras de determinar metaproblemas, esta propuesta allana el camino a los urgentes problemas de primer orden, con los que empezamos. Al enfrentarnos a las injusticias de desenmarque, se nos abrirá al mismo tiempo el camino que nos lleva a abordar las injusticias de mala distribución, reconocimiento fallido y representación fallida. Por ello, este enfoque nos capacita para concebir escenarios donde superar o disminuir las injusticias en tiempos anormales.

He diseñado el razonamiento de este apartado con el ánimo de promover este objetivo. He argumentado aquí que una teoría de la justicia

adaptada a las condiciones del discurso anormal debería combinar tres características. En primer lugar, esa teoría debería abarcar una interpretación del «qué» de la justicia que sea multidimensional en ontología social y monista en el plano normativo; por ejemplo, una interpretación que someta las reivindicaciones de redistribución, reconocimiento y representación político-ordinaria al principio de paridad participativa. En segundo lugar, esa teoría debería abarcar un punto de vista sobre el «quién» a la vez reflexivo y determinativo; por ejemplo, un punto de vista que someta las reivindicaciones contra las injusticias de desenmarque al «principio de todos los sujetos» Finalmente, una teoría de la justicia para tiempos anormales debería comprender una perspectiva sobre el «cómo» que sea dialógica e institucional a la vez; por ejemplo, una perspectiva que contemple nuevas instituciones representativas globales en las que las reivindicaciones metapolíticas puedan ser sometidas a procedimientos de decisión deliberativamente democráticos.

No obstante, más importante que estas especificaciones es el problema general que he delineado aquí. En condiciones de justicia anormal, ya no se admiten como dados los anteriores supuestos sobre el «qué», el «quién» y el «cómo». Por ello, estos supuestos deben estar también sometidos a discusión y reevaluación críticas. En estas discusiones, el quid de la cuestión está en evitar dos cosas. Por un lado, debemos resistirnos a la tentación reaccionaria y en definitiva fútil de aferrarnos a supuestos que ya no resultan adecuados a nuestro mundo en globalización, como son el distribucionismo reductivo y el westfalianismo *demodé*. Por otro lado, debemos evitar celebrar la anormalidad por mor de ella misma, como si el rechazo fuera de por sí una liberación. Aquí, he intentado modelar una postura alternativa, que reconoce la justicia anormal como el horizonte en el que deben ganarse en la actualidad todas las batallas contra la injusticia. Solo apreciando los peligros tanto como las posibilidades de esta situación podemos esperar reducir las grandes injusticias que ahora invaden nuestro mundo.

¿Un nuevo concepto de «normal»? Sobre reflexividad, agonismo y hegemonía

Antes de cerrar ese capítulo, quiero considerar algunas de las implicaciones conceptuales y políticas de mi enfoque general. Hasta aquí, mi discurso ha comprendido dos partes heterogéneas, una de diagnóstico y otra de reconstrucción. En el primer apartado, el de diagnóstico, he caracterizado el presente como una época de justicia anormal, en la que los parámetros básicos de la controversia política son objeto de libre discusión entre los contendientes; al señalar tres focos distintos de anormalidad, he dibujado los contornos de una formación discursiva (westfaliano-distributivista) en proceso de desnormalización. En el segundo apartado, el reconstructivo, he propuesto tres estrategias correspondientes para reflexionar sobre justicia en tiempos anormales; observando que nuestras teorías familiares sobre la justicia presuponen condiciones de discurso normal, he intentado desarrollar modelos alternativos de teorización mejor adaptados a los contextos en los que no hay acuerdo por lo que respecta al «qué», el «quién» y el «cómo» de la justicia. Dada la heterogeneidad de estas dos partes de mi argumentación, surge la cuestión de la relación entre ellas. ¿Qué lógica conceptual y qué aspiración política vinculan mi *Zeitdiagnose* de la coyuntura actual con mis intentos de reconstrucción teórica[36]?

Surgen espontáneamente dos posibilidades. Según una primera lectura, los rasgos negativos de la justicia anormal son suficientemente invalidantes de cualquier lucha contra la injusticia como para justificar el intento de nuevos esfuerzos dirigidos a una renormalización. Este punto de vista acentúa la imposibilidad de un cambio emancipador en ausencia de un marco relativamente estable para plantear y resolver las reivindicaciones. Dada esta premisa, el objetivo debería ser reconstruir ese marco para la coyuntura actual. El resultado, de salir bien las cosas, sería un nuevo paradigma de discurso normal sobre justicia, fundado en nuevas interpretaciones del «qué», el «quién» y el «cómo», más apropiadas a un mundo en globalización. Según esta lectura, por tanto, mis propuestas

específicas tenderían a construir este paradigma. El propósito de todo este ensayo sería desarrollar un nuevo concepto de «lo normal» (*a new normal*).

Ciertamente, se podrían hacer cosas mucho peores que pensar una nueva idea de lo normal, capaz de reenmarcar los conflictos de justicia en formas adaptadas a un mundo en globalización. No obstante, hay razones para dudar de que este enfoque pueda resultar apropiado en la situación actual. Entre otras cosas, la renormalización corre el riesgo de cerrar prematuramente nuevas vías de protesta, antes de que hayan tenido la debida oportunidad de establecerse como plausibles. Pero, además, corre el riesgo de instalar una nueva predefinición restrictiva de lo que debe valer como una reivindicación inteligible de justicia, consolidando así nuevas exclusiones. Por último, la propuesta de establecer una «nueva normalidad» corre el riesgo de consagrar una serie fija de suposiciones sobre la justicia en una coyuntura histórica en la que las circunstancias de la justicia son cambiantes y piden flexibilidad. Por todas estas razones, vale la pena tener en cuenta otra lectura del enfoque general presentado aquí.

La segunda lectura que tengo en mente contempla una salida que desestabiliza la distinción entre justicia normal y anormal. Subrayando los respectivos defectos de estos tipos de discurso, esta lectura busca un modelo alternativo que los evite, mientras incorpora los mejores rasgos de cada uno de ellos. A diferencia del discurso anormal, el modelo deseado tendría suficiente capacidad de estructuración para representar los conflictos actuales de justicia como *discusiones* en las que las partes se *enfrentan* mutuamente, obligando a los que las consideran a prestarles atención y a emitir un *juicio*. Pero, a diferencia del discurso normal, el modelo que esperanzadamente concibo tendría suficiente capacidad de autocuestionarse para albergar nuevas reivindicaciones sobre el «qué», el «quién» y el «cómo». Combinando rasgos del discurso normal y del anormal, el resultado sería una gramática de la justicia que incorporaría la tendencia a llegar a conclusiones, como exige la discusión política, pero que trataría cada conclusión como *provisional*, sujeta al cuestionamiento, a una posible suspensión y con ello al reenfoque. Puesto que cultivaría la receptividad ante exclusiones emergentes, ese modelo exhibiría conceptos, como el de *desenmarque*, que invitan al autocuestionamiento reflexivo, con

el objeto de desvelar injusticias que antes permanecían ocultas. Con esta lectura, el sentido de la acción global no estaría ni en recrearse en la anormalidad ni en lanzarse precipitadamente a instalar una nueva normalidad; más bien estaría en desarrollar un tercer tipo de discurso, que podríamos llamar *justicia reflexiva*.

La idea de una justicia reflexiva encaja bien en el contexto actual de discurso anormal. En este contexto, es improbable que las disputas sobre el «qué», el «quién» y el «cómo» se decidan a corto plazo. Por ello, tiene sentido considerar aquellos tres focos de anormalidad como rasgos persistentes del discurso sobre la justicia en un futuro previsible. Por otro lado, dada la cantidad de injusticias de primer orden en el mundo actual, la peor respuesta imaginable sería tratar las continuas metadiscusiones como una licencia para quedarnos quietos. De modo que es imperativo no permitir que las anormalidades del discurso aplacen o disipen los esfuerzos por remediar las injusticias. La expresión «justicia reflexiva» denota ese compromiso dual que indica un género de teorización que funciona a dos niveles a un mismo tiempo: atención a las reivindicaciones urgentes en defensa de los desfavorecidos y análisis al mismo tiempo de los metadesacuerdos que se entrelazan con esas reivindicaciones. Como estos dos niveles están inextricablemente mezclados en tiempos anormales, la teorización según la justicia reflexiva no puede ignorar ninguno de ellos. Trabajando en su intersección y pasando de un nivel a otro, esta manera de teorizar moviliza las capacidades correctoras de cada nivel para aminorar los defectos del otro. Y así entremezcla, diluyéndola, la distinción entre discurso normal y discurso anormal[37].

Por estas razones, prefiero entender el *telos* de mi argumentación general no como un concepto nuevo de «lo normal», sino como justicia reflexiva[38]. Esa lectura tiene dos implicaciones adicionales que vale la pena considerar. La primera se refiere a la conocida oposición en filosofía política entre enfoques hechos desde la ética del discurso, por un lado, y enfoques agonísticos, por otro. Correcta o incorrectamente, a los primeros se les describe a veces como discutiblemente normalizadores, mientras que a los segundos se les considera a menudo irresponsablemente satisfechos con la anormalidad[39]. Sin pretender enjuiciar lo justificable de estas

denuncias y contradenuncias, mantengo que la idea de justicia reflexiva entremezcla igualmente esta oposición. Igual que los modelos agonísticos, la justicia reflexiva también valora el momento de apertura, que rompe con las exclusiones de la justicia normal, aceptando reivindicaciones que esta última ha silenciado y descubriendo injusticias que también ella ocultó, aspectos que aquella considera esencial para oponerse a la injusticia. Pero, lo mismo que la ética del discurso, la justicia reflexiva también valora el momento de cierre, que permite la discusión política, la decisión colectiva y la acción pública, aspectos que también estima indispensables para remediar la injusticia. La justicia reflexiva procura dar cabida a ambos momentos, al de apertura y al de cierre, y contempla la oposición típica entre agonismo y ética del discurso como una antítesis falsa. Rechaza dar categoría de absoluto a uno solo de los modelos para no excluir las intuiciones del otro, y recurre a elementos de cada uno de ellos para concebir un nuevo género de teorización en tiempos anormales.

La segunda implicación se refiere a la relación entre la problemática de la justicia anormal y la de la hegemonía. Como es sabido, la teoría de la hegemonía conceptualiza una segunda cara del poder, la discursiva, aparte de la de la bruta represión. Esa segunda cara incluye la capacidad de construir un «sentido común» para un conjunto variado de circunscripciones electorales a las que la hegemonía convierte así en un universo político compartido. Dentro de este universo, cada distrito puede constituirse como sujeto político y formular sus intereses y metas de una manera inteligible para el resto[40]. Vistas así las cosas, la hegemonía incluye la capacidad de definir el universo legítimo del desacuerdo político, mientras simultáneamente constituye el exterior de este último como la región de lo ininteligible[41]. El asunto central puede también plantearse de la siguiente manera: al instituir un conjunto estructurador de un fondo de supuestos, que en buena medida se da por descontado, la hegemonía predetermina lo que va a valer, o no, a modo de reclamación plausible como reclamación de justicia.

Entendida de esta manera, la teoría de la hegemonía tiene claras afinidades con la problemática aquí estudiada. En términos de esta teoría, los episodios de justicia normal corresponderían a periodos de una

hegemonía relativamente segura y no protestada, en los que las reivindicaciones hechas fuera del sentido común permanecen inconexas, al no poder fundirse en un bloque contrahegemónico. En cambio, los episodios de anormalidad corresponderían a periodos de lucha abierta por la hegemonía, en los que las formaciones contrahegemónicas alcanzan suficiente cohesión como para cuestionar lo que se había aceptado como sentido común. Afinidades aparte, sin embargo, la problemática hegemónica sugiere una interpretación histórica distinta de las anormalidades actuales. Desde su óptica, esas anormalidades son más atribuibles al declive de la hegemonía de Estados Unidos, desde el colapso de la URSS en 1989, que al proceso carente de sujeto de la «globalización». En la medida en que la hegemonía norteamericana se basaba en la Guerra Fría, la desaparición de este orden geopolítico supuso un desafío a la gramática (westfaliano-distributivista) que definía al «Mundo Libre». Al haber fracasado en su intento de articular un plausible sentido común, para el periodo siguiente a la Guerra Fría centrado en la «guerra contra el terrorismo», Estados Unidos se ha mostrado hasta ahora incapaz de perpetuar su hegemonía. El resultado ha sido esa flagrante divergencia entre las dos caras del poder: la supremacía militar estadounidense no se equilibra con una capacidad comparable de constituir un sentido común compartido que pudiera normalizar los conflictos por la justicia. No es extraño, pues, que el discurso sobre justicia esté en proceso de desnormalización y que proliferen la disputas sobre el «qué», el «quién» y el «cómo».

Convincente como pueda ser este relato, de hecho no se opone al que yo he desarrollado aquí. Al contrario, la perspectiva hegemónica complementa la problemática del discurso anormal/normal. Mientras que el primer punto de vista contempla el discurso sobre justicia con una perspectiva histórica y estratégica, con el objetivo de entender los cambios de poder, el segundo lo cuestiona con una visión filosófica y normativa, tendente a descubrir las posibilidades actuales de un cambio emancipador. Por ello, lejos de ser incompatibles entre sí, estas dos perspectivas se enriquecen mutuamente. Lo mismo que la teoría de la hegemonía, el esquema anormal/normal reconoce la historicidad y el carácter del discurso sobre justicia marcado por el poder. Lo que añade, no obstante, es el interés por la emancipación,

la insistencia en que se reconstruya la gramática de la justicia de forma que permita al subalterno hablar *en términos acreditados*. De este modo, la perspectiva desarrollada aquí proporciona un ingrediente crucial de la teorización crítica, que la teoría de la hegemonía sola no aporta: la elusiva pero inspirada visión de un discurso sobre la justicia que pueda poner de manifiesto las injusticias contemporáneas por los ultrajes morales que ciertamente constituyen. Proporcionan, en términos de Richard Rorty, el ingrediente de «esperanza social», ausente por lo demás[42].

Capítulo 5.
Transnacionalización de la esfera pública: sobre la legitimidad y la eficacia de la opinión pública en un mundo poswestfaliano

Hoy día es un lugar común hablar de «esferas públicas transnacionales», «esferas públicas diaspóricas», «esferas públicas islámicas» y hasta de una emergente «esfera pública global». Y esta manera de hablar tiene una razón de ser muy clara. Un cuerpo cada vez mayor de bibliografía sobre los medios de comunicación documenta la existencia de ámbitos discursivos que trascienden las fronteras de naciones y Estados. Muchos expertos en estudios culturales trazan ingeniosamente el mapa de esos espacios y de los flujos de imágenes y signos que se encuentran en ellos o los atraviesan[1]. De este modo, la idea de una «esfera pública transnacional» se presenta como intuitivamente plausible y parece haber adquirido rango de realidad social.

Sin embargo, esta idea suscita un problema. El concepto de esfera pública no se desarrolló simplemente para entender los flujos de la comunicación, sino más bien como contribución a una teoría crítica de la democracia. En esta teoría, una esfera pública se concibe como un espacio destinado a la formación comunicativa de opinión pública. En la medida en que el proceso es inclusivo e imparcial, se supone que el ámbito de lo público deslegitima puntos de vista que no resisten el examen crítico y certifica la legitimidad de los que sí lo hacen. Por ello, importa saber quién participa y en qué términos lo hace. Además, una esfera pública se concibe como un medio de organizar la opinión pública como una fuerza política. Movilizando el valioso sentido de sociedad civil, se supone que la

publicidad hace que las autoridades públicas respondan ante ella y garantiza que las acciones del Estado expresen la voluntad de la ciudadanía. Por ello, a una esfera pública le ha de corresponder un poder soberano. Juntas, estas dos ideas —la *legitimidad normativa* y la *eficacia política* de la opinión pública— son esenciales en el concepto de esfera pública en la teoría crítica[2]. Sin ellas, dicho concepto pierde su fuerza crítica y su razón política de ser.

Con todo, no es fácil asociar estas dos características con los ámbitos discursivos que hoy llamamos «esferas públicas transnacionales». Parece difícil asociar la noción de legítima opinión pública a esos espacios de comunicación en los que los interlocutores no son conciudadanos miembros de una comunidad política, con iguales derechos a participar en la vida política. Y es difícil asociar la noción de poder comunicativo eficaz con ámbitos discursivos que no guardan correlación con Estados soberanos. Por lo que no resulta nada claro qué significa hoy hablar de «esferas públicas transnacionales». Desde la perspectiva de la teoría crítica, por lo menos, la expresión suena algo parecido a un oxímoron.

No obstante, no debemos precipitarnos echando por la borda la noción de «esfera pública transnacional». A mi entender, esa noción resulta indispensable para todos aquellos que persiguen el objetivo de reconstruir la teoría crítica en la actual «constelación posnacional». Pero no bastará referirse meramente a esas esferas públicas como apelando a un común sentir relativamente informal, como si ya fuera conocido lo que son. Más bien será necesario remontarnos al punto de partida, cuestionar la teoría de la esfera pública y, en última instancia, reconstruir sus concepciones sobre la legitimidad normativa y la eficacia política del poder de la comunicación. La clave del asunto estará en mantenerse en el filo sutil que separa dos enfoques insatisfactorios por igual. Por una parte, deberíamos evitar un enfoque empirista que simplemente adapte la teoría a las realidades existentes, porque este enfoque corre el riesgo de sacrificar su fuerza normativa. Por otra, deberíamos evitar también un enfoque excesivamente externalista que invoque la teoría ideal para condenar la realidad social, porque este enfoque corre el riesgo de sacrificar el potencial crítico. La alternativa consiste más bien en un enfoque hecho desde la teoría crítica

que intenta situar los estándares normativos y las posibilidades políticas emancipadoras justamente en el seno mismo de la constelación que se desarrolla históricamente.

Este proyecto se enfrenta, de todas maneras, a una dificultad importante. Por lo menos desde su alumbramiento en 1962 por Jürgen Habermas, la teoría de la esfera pública ha estado implícitamente conformada por el imaginario político westfaliano: ha dado por supuesto tácitamente el marco de una comunidad política delimitada con su propio Estado territorial[3]. Lo mismo hay que decir de casi todas las subsiguientes críticas igualitaristas de la teoría de la esfera pública, incluidas las feministas, las multiculturalistas y las antirracistas. De hecho, solo muy recientemente se han cuestionado los fundamentos westfalianos de la teoría. Solo muy recientemente, debido a las inestabilidades geopolíticas posteriores a la Guerra Fría, por una parte, y a la prominencia creciente de los fenómenos transnacionales asociados a la «globalización», por otra, ha sido posible —y necesario— repensar la teoría de la esfera pública en un marco transnacional. Con todo, estos mismos fenómenos nos obligan a encararnos a una difícil cuestión: ¿es el concepto de esfera pública tan absolutamente westfaliano en su estructura conceptual profunda que resulta inservible como instrumento crítico para teorizar sobre el presente? ¿O puede reconstruirse ese concepto para adaptarlo a un marco poswestfaliano? En este último caso, la tarea no consistiría simplemente en conceptualizar las esferas públicas transnacionales como instituciones realmente existentes; consistiría más bien en reformular *la teoría crítica de la esfera pública* de modo que pudiera ilustrar las posibilidades emancipadoras de la constelación presente.

En este capítulo quiero esbozar los parámetros de un discurso de este tipo. Esbozaré el mapa del terreno y más bien propondré preguntas antes que respuestas definitivas. Comienzo, sin embargo, con la suposición de que la teoría de la esfera pública es en principio un importante recurso de crítica conceptual que, dentro de lo posible, es mejor reconstruir que desechar. Mi exposición transcurre en tres etapas. En primer lugar, desarrollaré los supuestos implícitos westfalianos de la teoría de la esfera pública de Habermas y mostraré que estos supuestos han continuado existiendo en las más importantes críticas, feministas, antirracistas y

multiculturales. En segundo lugar, identificaré varias facetas distintas de la transnacionalidad que hacen parecer problemática tanto la teoría tradicional de la esfera pública como sus contrateorizaciones críticas. Por último, propondré algunas estrategias mediante las cuales los partidarios de la teoría de la esfera pública podrían comenzar a dar respuesta a estos desafíos. Mi objetivo global es politizar de nuevo la teoría de la esfera pública, que actualmente corre el peligro de verse despolitizada.

La teoría clásica de la esfera pública y su crítica radical: el tema del marco westfaliano

Comencemos recordando algunos rasgos analíticos de la teoría de la esfera pública, tomados del *locus classicus* de todos los tratamientos, a saber, *Historia y crítica de la opinión pública: La transformación estructural de la vida pública*, de Jürgen Habermas. En esta obra temprana, la investigación de Habermas procede simultáneamente según dos niveles, empírico e histórico uno de ellos y de crítica de la ideología y normativo el otro. En ambos niveles, la esfera pública se conceptualizó como coextensiva a una comunidad política delimitada y a un Estado territorial soberano, a menudo un Estado-nación. Sin duda alguna, esto no siempre fue del todo explícito. Tácitamente, sin embargo, la descripción que hace Habermas de la esfera pública descansa por lo menos en seis supuestos de teoría sociológica, todos los cuales daban por descontado el marco westfaliano del espacio político.

1. *Historia y crítica de la opinión pública* correlacionaba la esfera pública con el aparato de un Estado moderno que ejercía el poder soberano en un territorio definido. Por ello, Habermas suponía que la opinión pública se dirigía a un Estado westfaliano capaz en principio de regular los asuntos de sus habitantes y de solucionar sus problemas[4].
2. *Historia y crítica de la opinión pública* contemplaba a los participantes en la discusión en la esfera pública como

conciudadanos miembros de una comunidad política delimitada. Al proclamar el *telos* de sus discusiones como el interés general articulado del *demos*, que debía traducirse en leyes vinculantes, Habermas tácitamente identificaba a los miembros de la esfera pública con la ciudadanía de un Estado democrático westfaliano[5].

3. *Historia y crítica de la opinión pública* concebía como *topos* principal de la discusión en la esfera pública la correcta organización de las relaciones económicas de la comunidad política. Esta, a su vez, estaba dentro de una economía de mercado capitalista legalmente constituida y sometida en principio a regulación estatal. En efecto, Habermas suponía que el foco principal del interés público era la economía nacional, contenida en un Estado westfaliano[6].
4. *Historia y crítica de la opinión pública* asociaba la esfera pública con los medios de comunicación modernos que, al posibilitar la comunicación a distancia, podían constituir interlocutores espacialmente dispersos en un único público. Sin embargo, Habermas tácitamente territorializaba la opinión pública al centrarse en medios de comunicación nacionales, en especial la prensa y la radiotelevisión nacionales. Suponía, por ello, una infraestructura nacional de comunicaciones, contenida en un Estado westfaliano[7].
5. *Historia y crítica de la opinión pública* daba por descontado que la discusión en la esfera pública era totalmente comprensible y lingüísticamente transparente. Al presuponer tácitamente un único medio lingüístico compartido de comunicación pública, Habermas suponía efectivamente que el debate público se realizaba en un lenguaje nacional[8].
6. Por último, *Historia y crítica de la opinión pública* relacionaba los orígenes culturales de la esfera pública con las cartas y las novelas del capitalismo de imprenta de los siglos XVIII y XIX. Atribuía a estos géneros burgueses la creación de un nuevo espacio subjetivo, en el que los individuos privados se contemplaban a sí mismos como miembros de un público[9]. De este modo, Habermas fundaba la estructura de la subjetividad de la esfera pública en las mismas formas literarias vernáculas que también dieron origen a la comunidad imaginada de la nación[10].

Estos seis supuestos de teoría sociológica vinculan la primera exposición de Habermas sobre la esfera pública al enmarque westfaliano del espacio político. En *Historia y crítica de la opinión pública*, los ámbitos públicos se correlacionan con Estados territoriales modernos y con imaginarios nacionales. Por cierto, el aspecto nacional no estuvo para nada tratado en esta obra. Pero su presencia en ella como mensaje implícito revela un aspecto que posteriormente Habermas ha hecho explícito: históricamente, la aparición de la opinión pública moderna coincidió con la aparición del Estado-nación, en el que el Estado territorial westfaliano se funde con la comunidad imaginada de la nación[11]. Es posible, como afirma ahora Habermas, que los actuales Estados democráticos puedan prescindir de la identidad nacional como base de una integración social[12]. Pero el caso es que la concepción de lo público en *Historia y crítica de la opinión pública* contenía un mensaje nacional implícito. La interpretación que esta obra hacía de la esfera pública presuponía una variante nacionalmente flexionada del marco westfaliano.

Pero eso no es todo. Debido a sus supuestos (nacionales) westfalianos, *Historia y crítica de la opinión pública* conceptualizaba la esfera pública desde el punto de vista de un proyecto político específicamente histórico: la democratización del Estado(-nación) territorial moderno. Lejos de cuestionar este marco westfaliano del proyecto, Habermas contempló un modelo deliberativo de democracia que estaba simplemente inscrito en este marco. En este modelo, la democracia requiere la producción —mediante procesos de comunicación pública territorialmente delimitados, llevados a cabo en el lenguaje nacional y transmitidos por los medios de comunicación nacionales— de un cuerpo de opinión pública nacional. Esta opinión debería reflejar el interés general de la ciudadanía nacional concerniente a la organización de su vida común territorialmente delimitada, especialmente la economía nacional. El modelo requiere también la movilización de la opinión pública como fuerza política. Potenciando, de hecho, a la ciudadanía nacional, la publicidad influiría en el legislativo y exigiría responsabilidad a las autoridades estatales. Al estar así al servicio de la «racionalización» de la dominación política nacional, garantizaría a la vez que las acciones y la política del Estado westfaliano reflejaran la voluntad

política de la ciudadanía nacional, formada discursivamente. En *Historia y crítica de la opinión pública*, por consiguiente, la esfera pública es un componente institucional clave de la democracia (nacional) westfaliana.

En el plano empírico, por tanto, *Historia y crítica de la opinión pública* ilustró los procesos históricos, aunque incompletos, de la democratización del Estado-nación westfaliano. En el plano normativo, articuló un modelo de democracia deliberativa para una sociedad política territorialmente delimitada. Por consiguiente, la esfera pública sirvió de patrón de medida para identificar y criticar los déficit democráticos de los Estados westfalianos existentes. Por ello, la primitiva teoría de Habermas hacía preguntarnos: ¿son todos los ciudadanos realmente miembros de pleno derecho del público político nacional? ¿Pueden todos ellos participar en igualdad de condiciones? En otras palabras, aquello que se considera opinión pública nacional ¿es auténticamente *legítimo*? Y, además, ¿alcanza esta opinión fuerza política suficiente para tirar de las riendas a los poderes privados y someter la actuación de los representantes del Estado al control ciudadano? ¿Se traduce, en la práctica, el poder comunicativo producido en la sociedad civil westfaliana en poder legislativo y administrativo del Estado westfaliano? En otros términos, ¿es la opinión pública nacional políticamente *eficaz*? Al invitarnos a explorar estas cuestiones, *Historia y crítica de la opinión pública* constituía una contribución a la crítica de la democracia realmente existente en el Estado moderno westfaliano.

A algunos lectores les pareció que la crítica no era suficientemente radical. En la discusión que siguió a la tardía traducción de la obra al inglés, las objeciones tendían a dividirse en dos corrientes distintas. Una de ellas se preguntaba por la *legitimidad* de la opinión pública con enfoques que iban más allá de los propuestos por Habermas. Centrándose en las relaciones internas de la sociedad civil, los partidarios de lo que yo llamaré «crítica de la legitimidad» alegaban que *Historia y crítica de la opinión pública* bloqueaba la visión de la presencia de obstáculos sistémicos que privaban a algunos, nominalmente miembros de la esfera pública, de la capacidad de participar en condiciones de igualdad con los demás, como socios de pleno derecho, en el debate público. Al subrayar las desigualdades de clase y las jerarquías de estatus en la sociedad civil, estos críticos analizaban sus

efectos en aquellos que, aceptados en principio por el marco westfaliano, en la práctica quedaban excluidos y marginados: los simples trabajadores, las mujeres, los pobres y las minorías étnicas, religiosas y nacionales[13]. Por ello, esta crítica cuestionaba la legitimidad de lo que se entiende como opinión pública en la teoría democrática y en la realidad social.

Una segunda corriente del criticismo radicalizaba el cuestionamiento habermasiano de la *eficacia* de la opinión pública. Centrándose en las relaciones entre sociedad civil y Estado, los defensores de la «crítica de la eficacia» sostenían que *Historia y crítica de la opinión pública* no registraba fielmente todo el conjunto de obstáculos sistémicos que privaban de músculo político a la opinión pública generada discursivamente. Convencidos de que la exposición de Habermas sobre la «refeudalización» de la esfera pública no captaba adecuadamente este aspecto, estos críticos intentaban teorizar sobre las fuerzas estructurales que impedían el flujo de poder comunicativo desde la sociedad civil hacia el Estado. Al destacar los respectivos roles del poder económico privado y los intereses burocráticos consolidados, su crítica sirvió para dudar aún más de la eficacia de la opinión pública como fuerza política en las sociedades capitalistas[14].

A pesar de las diferencias de enfoque, ambas corrientes críticas compartían una suposición más profunda. Lo mismo que *Historia y crítica de la opinión pública*, tanto los críticos de la legitimidad como los de la eficacia daban por supuesto el enmarque westfaliano del espacio político. A decir verdad, algunos defensores de la crítica de la legitimidad ponían en claro el carácter nacional implícito de la esfera pública, dado ampliamente por supuesto en la interpretación de Habermas. Al analizar sus efectos excluyentes sobre las minorías nacionales, los críticos multiculturalistas intentaban eliminar de la esfera pública las ventajas de la mayoría nacional con la esperanza de reducir las desigualdades de participación en el debate público. Pero lo importante, sin embargo, era no cuestionar la base territorial de la esfera pública. Más que arrojar dudas sobre el marco westfaliano, lo que los críticos intentaban era aumentar la legitimidad, siempre dentro de ese marco, de la opinión pública. La crítica de la eficacia perseguía un objetivo parecido. Al dar por supuesto que la opinión pública se orientaba a un Estado territorial, los defensores de esta crítica no

esperaban sino someter a este último con mayor firmeza a la voluntad del *demos* discursivamente formada. Como Habermas, por tanto, y probablemente con mayor radicalidad, ambas corrientes críticas mantenían sus reflexiones sobre la esfera pública siempre dentro del marco westfaliano.

Mi propio primer esfuerzo por «repensar la esfera pública» no fue una excepción. En un artículo, originariamente publicado en 1991, dirigía críticas en ambos sentidos contra lo que yo llamaba, siguiendo a Habermas, el «modelo liberal de la esfera pública burguesa». En el aspecto de su legitimidad, mi crítica se centraba en los efectos sobre la opinión pública de la desigualdad existente en la sociedad civil. Rechazando el punto de vista liberal según el cual es posible que los interlocutores en la esfera pública pusieran entre paréntesis las diferencias de clase y estatus para deliberar «como si» fueran pares, argumentaba que la igualdad social es una condición necesaria de la democracia política. En condiciones de masiva *des*igualdad en el mundo real, opinaba, la única manera de reducir las diferencias en el ejercicio de la participación política era recurrir a la impugnación propiciada por los movimientos sociales que rechazaban ciertos rasgos básicos de la esfera pública burguesa. Y haciendo más compleja la imagen liberal estándar de una única esfera pública comprensiva, sostenía que la proliferación de contrapúblicos subalternos podría aumentar la participación de los estratos subordinados en las sociedades estratificadas. Exponía, además, el sesgo masculino burgués en los puntos de vista liberales estándar sobre lo que se considera interés público y respaldaba los esfuerzos llevados a cabo por movimientos como el feminismo para redibujar los límites entre lo público y lo privado. Con todo, esta crítica presuponía una visión territorial nacional de la esfera pública. Lejos de rechazar el marco westfaliano, tendía a aumentar la legitimidad de la opinión pública dentro de este marco[15].

Mi ensayo proponía también una crítica de la eficacia, que se preguntaba por la capacidad de la opinión pública para alcanzar fuerza política. Al identificar las fuerzas que impedían la transformación del poder comunicativo en poder administrativo, cuestionaba el punto de vista liberal estándar según el cual el funcionamiento de la esfera pública siempre

requiere una neta separación entre sociedad civil y Estado. Distinguía, además, entre «públicos débiles» de la sociedad civil, que generan opinión pública, pero no leyes vinculantes, y «públicos fuertes» dentro del Estado, cuyas deliberaciones dan lugar a decisiones soberanas, e intentaba visualizar acuerdos institucionales que pudieran incrementar la responsabilidad de aquellos últimos ante los primeros. Y, con la intención, también, de abrir espacios para imaginar alternativas radical-democráticas, cuestionaba la aparente exclusión que hacía Habermas de las formas híbridas, tales como públicos «casi fuertes» capaces de tomar decisiones en la sociedad civil. Pero también en este punto evitaba cuestionar el marco westfaliano. El objetivo de mi argumentación era, al contrario, aumentar la eficacia de la opinión pública *vis à vis* al Estado westfaliano[16].

Tanto la crítica de la legitimidad como la de la eficacia aún me parecen correctas hasta cierto punto. Pero ahora creo que no llegaban demasiado lejos. Ni una ni otra se preguntaban, y mucho menos modificaban, los fundamentos de teoría sociológica de *Historia y crítica de la opinión pública*, que situaban la esfera pública en un marco westfaliano. Constantemente orientadas a la perspectiva de la democracia deliberativa en una comunidad política delimitada, ambas críticas continuaban identificando la esfera pública con la ciudadanía de un Estado territorial. Ninguna abandonaba el supuesto de una economía nacional, cuyo apropiado control por el Estado democrático seguía siendo el *topos* principal del debate en la esfera pública, debate que, por supuesto, debía hacerse en la lengua nacional a través de los medios de comunicación nacionales. Por ello, ni la crítica de la legitimidad ni la de la eficacia discutían el marco westfaliano. Animadas por el mismo proyecto político que *Historia y crítica de la opinión pública*, ambas buscaban promover la democracia deliberativa en el Estado territorial moderno.

Lo mismo puede decirse del posterior tratamiento de la esfera pública que hace Habermas en *Facticidad y validez*. Entre otras cosas, esta obra revisitaba la esfera pública e incorporaba elementos de ambas críticas. Al hacer hincapié en la «coimplicación entre autonomía pública y privada», Habermas valoraba el papel de los movimientos sociales emancipadores, como el feminismo de la segunda ola, en la promoción de la democracia al

perseguir la igualdad, y viceversa[17]. Al reconocer así la mutua dependencia entre posición social y participación política, se adentraba en esta obra en los aspectos antes olvidados de los déficit de legitimidad de la opinión pública en los Estados democráticos. Además, *Facticidad y validez* se interesaba sobre todo por el problema de la eficacia. Al teorizar sobre la ley como vehículo apropiado para traducir poder comunicativo en poder administrativo, la obra distinguía entre una circulación democrática «oficial» del poder, en la que los públicos débiles influyen en los fuertes, que a su vez controlan los aparatos administrativos del Estado, y la «extraoficial», antidemocrática, en la que los poderes sociales privados y los intereses burocráticos consolidados controlan a los legisladores y manipulan la opinión pública. Reconociendo que normalmente prevalece la circulación extraoficial, Habermas aportaba aquí una más completa explicación de los déficit de eficacia de la opinión pública en los Estados democráticos[18].

Podemos discutir, por supuesto, si Habermas acertó del todo al abordar las inquietudes de sus críticos sobre cada punto[19]. Pero, aunque le otorguemos el beneficio de esta duda, el hecho es que *Facticidad y validez* continuó asumiendo el marco westfaliano. Pese a sus múltiples innovaciones respecto de *Historia y crítica de la opinión pública*, la última obra citada todavía concebía como destinatario de la opinión pública al Estado territorial soberano, capaz de dirigir la economía nacional en interés general de la población nacional, y seguía concibiendo la formación de la opinión pública como un proceso que tenía lugar en los medios de comunicación nacionales a través de una infraestructura nacional de comunicaciones. Por supuesto, Habermas abogó en favor de una forma posnacionalista de integración social, a saber, el «patriotismo constitucional», con el objetivo de emancipar al Estado democrático de su tegumento nacionalista[20]. Pero en esto promocionaba en la práctica una concepción de la esfera pública aún más puramente westfaliana, por ser más exclusivamente territorial.

En general, pues, el debate sobre la esfera pública en la teoría crítica contiene un notable punto débil. Desde *Historia y crítica de la opinión pública*, pasando por *Facticidad y validez*, prácticamente todos los

participantes en el debate, yo misma incluida, correlacionaban las esferas públicas con los Estados territoriales. A pesar de otros importantes desacuerdos, todos asumíamos el enmarque westfaliano del espacio político, justo en un momento en el que los desarrollos históricos de la época parecían que ya estaban cuestionando este mismo marco.

La constelación posnacional: cuestionamiento del marco westfaliano

Hoy día es difícil ignorar el punto débil westfaliano de la teoría de la esfera pública. Trátese del calentamiento global o de la inmigración, de los derechos de la mujer o de las condiciones del comercio, del desempleo o de la «guerra contra el terrorismo», las movilizaciones actuales de la opinión pública raramente se detienen en las fronteras de los Estados territoriales. En muchos casos, los interlocutores no constituyen un *demos* o una ciudadanía política. Con frecuencia, también, sus comunicaciones no se dirigen a un Estado westfaliano y no son retransmitidas por los medios de comunicación nacionales. A menudo, además, los problemas debatidos son consustancialmente transterritoriales y no pueden localizarse en un espacio westfaliano ni ser resueltos por un Estado westfaliano. En estos casos, las formaciones habituales de opinión pública apenas respetan los parámetros del marco westfaliano. Por ello, los supuestos que antes se aceptaban sin más en la teoría de la esfera pública ahora reclaman crítica y revisión.

No es de extrañar, pues, que expresiones como «esferas públicas transnacionales», «esferas públicas diaspóricas» o «la esfera pública global» figuren con tanta preeminencia en los debates actuales. Los puntos de vista sobre este fenómeno se dividen en dos bandos. Un bando trata la esfera pública transnacional como un nuevo desarrollo, asociado a la globalización de finales del siglo XX. Al sostener que el sistema moderno interestatal antes canalizaba la mayor parte del debate político en ámbitos discursivos centrados en el Estado, este bando mantiene que el marco westfaliano ha sido el adecuado para teorizar sobre las esferas públicas

hasta muy recientemente[21]. El segundo bando insiste, al contrario, en que la esfera pública ha sido transnacional por lo menos desde los orígenes del sistema interestatal en el siglo XVII. Citando las visiones propias de la Ilustración de una «república de las letras» internacional y movimientos transnacionales como el abolicionismo y el socialismo, por no hablar de las religiones mundiales y el imperialismo moderno, este bando sostiene que el marco westfaliano ha sido siempre ideológico, y ha oscurecido el carácter intrínsecamente ilimitado de las esferas públicas[22]. Indudablemente, ambas interpretaciones tienen cierto valor. Mientras que la primera capta fielmente la división hegemónica del espacio político, la segunda nos recuerda con acierto que la democracia metropolitana surgió en conjunción con el sometimiento colonial, lo cual impulsó flujos transnacionales de opinión pública. Por tanto, de acuerdo con los objetivos que persigo, propongo llegar a un compromiso entre ambas. Dando por descontado que lo público transnacional tiene una larga historia, asumiré que su actual configuración es, no obstante, nueva y que refleja ya otra «transformación estructural de la esfera pública». Seguramente, todas las partes estarán de acuerdo sobre un punto: la constitución actual de la opinión pública hace estallar el marco westfaliano.

Sin embargo, queda por ver todo lo que de ahí se deriva. Al centrarse sobre todo en aspectos culturales de los flujos transnacionales, tales como la «hibridación» y la «glocalización», muchos estudiosos de lo público transnacional olvidan plantearse las cuestiones que más interesan a una teoría *crítica*: si la opinión pública desborda ahora el marco westfaliano, ¿qué hacemos con su función *crítica* de controlar el dominio y democratizar la gobernación? Más específicamente, ¿podemos todavía preguntarnos de un modo significativo por la *legitimidad* de la opinión pública cuando los interlocutores no constituyen un *demos* o una ciudadanía política? ¿Y qué significaría legitimidad en ese contexto? Asimismo, ¿podemos preguntarnos de un modo aún significativo por la eficacia de la opinión pública cuando no va dirigida a un Estado soberano, capaz en principio de poner orden en su territorio y de resolver los problemas de sus ciudadanos según el interés público? ¿Y qué significaría eficacia en esta situación? Sin respuestas

satisfactorias a estas preguntas, carecemos de una teoría *crítica* útil sobre la esfera pública[23].

Para clarificar lo que está en juego, propongo revisar los seis supuestos constitutivos de la teoría de la esfera pública. Consideraremos, para cada uno de los supuestos, cómo están las cosas desde el punto de vista empírico y qué se sigue de ello para el estatus de esfera pública como categoría *crítica*.

1) Consideremos, en primer lugar, el supuesto de que el destinatario de la opinión pública es un Estado moderno westfaliano, con soberanía exclusiva e indivisa sobre un territorio delimitado. Empíricamente, esta perspectiva de la soberanía es sumamente cuestionable, y no solo en el caso de Estados pobres y débiles. Hoy día, incluso los Estados poderosos comparten la responsabilidad en muchas funciones clave de gobierno con instituciones internacionales, redes intergubernamentales y organizaciones no gubernamentales. Y esto es así no solo en el caso de funciones relativamente nuevas, como la reglamentación del medio ambiente, sino también en las clásicas, como la defensa, el mantenimiento del orden y la administración de lo civil y lo criminal; ejemplos de ello son la existencia del Organismo Internacional de Energía Atómica, el Tribunal Penal Internacional o la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual[24]. Ciertamente, estas instituciones están dominadas por Estados hegemónicos, igual que lo estuvo el sistema interestatal anterior a ellas. Pero el modo como se ejerce la hegemonía en la actualidad es evidentemente nuevo. Lejos de invocar el modelo westfaliano de soberanía estatal exclusiva e indivisa, la hegemonía opera cada vez más a través de un *modelo poswestfaliano de soberanía dispersa*[25]. Empíricamente, por tanto, el primer supuesto de la teoría de la esfera pública no se sostiene.

Pero ¿qué se sigue de ahí para la teoría de la esfera pública? La consecuencia, a mi entender, no es simplemente que se invalidan los fundamentos de la teoría, sino que también se pone en peligro la función *crítica* de la opinión pública. Si los Estados no controlan por completo sus propios territorios, si carecen de la capacidad exclusiva e indivisa de hacer la guerra, garantizar el orden y administrar la ley, ¿cómo puede ser políticamente efectiva la opinión pública de su ciudadanía? Aun

admitiendo, siguiendo la argumentación, que la opinión pública nacional se ha generado limpiamente y que se satisfacen los criterios de legitimidad; admitiendo también, incluso, que esa opinión influye en la voluntad del parlamento y en la administración del Estado, ¿cómo puede ser implementada esa opinión en una situación de soberanía dispersa? ¿Cómo, en suma, puede ser la opinión pública *eficaz* como fuerza crítica en un mundo poswestfaliano?

2) Consideremos, en segundo lugar, el supuesto de que una esfera pública coincide con una población nacional, residente en un territorio nacional, que expresa su interés común como voluntad general de una comunidad política delimitada. Este supuesto también resulta contrafáctico. Por un lado, la ecuación entre ciudadanía, nacionalidad y residencia territorial queda contradicha por fenómenos tales como migraciones, diásporas, adquisiciones de doble o triple ciudadanía, pertenencia a una comunidad indígena y patrones de residencia múltiple. Todo Estado tiene actualmente personas en su seno que no son ciudadanos, la mayoría de ellos son multiculturales y/o multinacionales, y toda nacionalidad se encuentra dispersa territorialmente[26]. Pero igualmente desconcertante es el hecho de que las esferas públicas no son en la actualidad coextensivas con la pertenencia política. A menudo los interlocutores no son ni connacionales ni conciudadanos. La opinión que generan, por tanto, no representa ni el interés común ni la voluntad general de ningún *demos*. Lejos de institucionalizar el debate entre ciudadanos que comparten un estatus común como iguales políticamente, la esfera pública poswestfaliana, según entienden muchos observadores, parece más bien potenciar élites transnacionales, que, ellas sí, poseen los prerrequisitos materiales y simbólicos necesarios para un funcionamiento en red global[27].

También aquí la dificultad no es meramente empírica, sino igualmente conceptual y política. Si los interlocutores no constituyen un *demos*, ¿cómo puede traducirse su opinión colectiva en leyes y políticas administrativas vinculantes? Si, además, no son conciudadanos, putativamente iguales en derechos de participación, estatus y expresión, ¿cómo puede considerarse legítima la opinión que generan? ¿Cómo, en suma, pueden aplicarse con

sentido los criterios *críticos de eficacia y legitimidad* a la opinión pública transnacional en un mundo poswestfaliano?

3) Consideremos ahora el supuesto de que el topos principal de la discusión en la esfera pública es la correcta regulación que un Estado territorial hace de la economía nacional. Este supuesto también lo contradice la situación actual. Basta tomar en consideración la subcontratación de servicios, las empresas transnacionales y el registro de negocios deslocalizados (*offshore business*) para apreciar que la producción nacional basada en el territorio es ahora en buena medida nocional. Además, gracias a la eliminación de los controles de capital en Bretton Woods y a la aparición de los mercados financieros electrónicos globales «24/7», el control estatal sobre la divisa nacional es en la actualidad muy limitado. Por último, como se ha insistido en las protestas contra las políticas de la OMC, el FMI, el NAFTA y el Banco Mundial, las reglas básicas que regulan el comercio, la producción y las finanzas están establecidas transnacionalmente por organismos que rinden cuentas más ante el capital que ante cualquier otro público[28]. En estas condiciones, el supuesto de una economía nacional es también contrafáctico.

Como antes, la consecuencia es que se pone en peligro la función crítica de las esferas públicas. Si los Estados no pueden en principio dirigir las economías siguiendo el interés general expresado por sus poblaciones, ¿cómo puede ser la opinión pública nacional una fuerza efectiva? Y, si el gobierno de la economía está en manos de organismos no localizables en un espacio westfaliano, ¿cómo puede ser responsable ante la opinión pública? Además, si esos organismos invalidan las leyes laborales y medioambientales nacionales en nombre del libre comercio; si prohíben el gasto social nacional en nombre de reajustes estructurales; si institucionalizan las reglas de gobierno neoliberales que de una vez por todas alejarían definitivamente los asuntos de interés público más importantes de toda posibilidad de ser regulados políticamente; si, en definitiva, invierten sistemáticamente el proyecto democrático usando el mercado para controlar la política en vez de dejar que la política controle el mercado, ¿cómo puede tener fuerza alguna la opinión pública ciudadana? Por último, si el sistema capitalista mundial actúa en detrimento masivo de

la pobreza global, ¿cómo puede ni por asomo legitimarse lo que se considera normalmente opinión pública transnacional cuando los afectados por las políticas actuales ni siquiera pueden discutir ser tratados como pares? En general, por tanto, ¿cómo puede la opinión pública sobre la economía ser *legítima* o *eficaz* en un mundo poswestfaliano?

4) Consideremos, asimismo, el supuesto de que la opinión pública se vehicula a través de una infraestructura nacional de comunicaciones, centrada en la prensa y las emisiones de radio y televisión. Este supuesto implicaba que los procesos de comunicación, aunque descentralizados, eran suficientemente coherentes y estaban políticamente orientados a fundirse en una «opinión pública». Pero las condiciones actuales hacen que también esto sea contrafáctico. Recordemos la profusión de medios de nicho, algunos subnacionales y otros transnacionales, que en ningún caso funcionan como medios nacionales, centrados en someter el ejercicio del poder estatal al test de la publicidad. Por supuesto, también se puede advertir la emergencia paralela de medios de comunicación globales, pero estos distribuidores, propiedad de empresas e impulsados por el mercado, poco interés tienen en inspeccionar el poder transnacional. Además, muchos países han privatizado los medios estatales, con resultados claramente mixtos: por un lado, la posibilidad de una prensa y una televisión más independientes y una programación más integralmente populista; por otro, la expansión de la lógica de mercado, el poder de la propaganda y unas dudosas amalgamas de tertulias radiofónicas y combinaciones de «información y entretenimiento». Finalmente, deberíamos mencionar la tecnología electrónica instantánea, la banda ancha y la información por satélite, que permiten una comunicación transnacional directa, que se salta los controles estatales. Todos esos desarrollos juntos son un signo de la desnacionalización de la infraestructura comunicativa[29].

Lo que de ahí se sigue es también una amenaza para el funcionamiento crítico de las esferas públicas. Por supuesto, vemos algunas nuevas oportunidades para la formación de la opinión pública crítica. Pero esas oportunidades van acompañadas de la desagregación y la «complejificación» de los flujos comunicativos. En un campo que se divide entre los medios globales de las empresas, los medios de nicho restringidos

a minorías y las redes descentralizadas de Internet, ¿cómo es posible generar una opinión pública crítica a gran escala y movilizarla como una fuerza política? Dada también la ausencia de un tipo de igualdad formal asociada a una ciudadanía común, ¿cómo pueden deliberar juntos como pares los que componen las audiencias de los medios transnacionales? ¿Cómo, una vez más, puede la opinión pública ser normativamente *legítima* o políticamente *eficaz* en estas condiciones actuales?

5) Consideremos, también, el presupuesto de un único lenguaje nacional, el cual debía constituir el medio lingüístico de comunicación de la esfera pública. Como consecuencia de la mezcla de la población ya anotada, las lenguas nacionales y los Estados no coinciden. El problema no es simplemente que las lenguas estatales oficiales se consolidaran a expensas de dialectos regionales y locales, aunque de hecho fuera así, sino que también los Estados actuales son *de facto* plurilingües, mientras que los grupos lingüísticos son territorialmente dispersos y muchos hablantes son plurilingües. Mientras tanto, el inglés se ha consolidado como lengua franca en los negocios globales, en el entretenimiento de masas y en el ámbito académico. Con todo, el lenguaje sigue siendo una línea de fractura política, que amenaza con resquebrajar países como Bélgica o hasta Canadá, a la vez que complica los esfuerzos por democratizar países como Sudáfrica o erigir formaciones transnacionales como la Unión Europea[30].

Estos hechos también plantean una amenaza para la función crítica de la opinión pública. Si las esferas públicas son monolingües, ¿cómo pueden constituir una comunidad integradora de comunicación de todos los que están afectados? Y, a la inversa, si las esferas públicas coinciden con comunidades lingüísticas que se reparten entre distintas fronteras políticas y no corresponden a una única ciudadanía, ¿cómo pueden movilizar a la opinión pública como una fuerza política? Igualmente, si nuevas comunidades políticas transnacionales, como la UE, son transnacionales y plurilingües, ¿cómo pueden constituir esferas públicas capaces de abarcar a todo el *demos*? Por último, si los públicos transnacionales llevan a cabo sus comunicaciones en inglés, cosa que favorece a las élites globales y a las antiguas colonias anglófonas a costa de los demás, ¿cómo puede ser vista como legítima la opinión que ellos generan? Por todas estas razones, y de

todos estos modos, los problemas de lenguaje ponen en peligro la *legitimidad* y la *eficacia* de la opinión pública en un mundo poswestfaliano.

6) Consideremos, por último, el supuesto de que una esfera pública descansa sobre la literatura vernácula nacional, la cual proporciona el imaginario social compartido requerido para fundamentar la solidaridad. Este supuesto es también hoy día contrafáctico. Consideremos la relevancia creciente del hibridismo y la hibridación cultural, incluida la aparición de la «literatura mundial». Consideremos también el surgimiento del entretenimiento de masas global, ya sea el propiamente norteamericano o simplemente los que siguen su estilo. Finalmente, consideremos el ascenso espectacular de la cultura visual, o, mejor, de la prominencia acrecida de lo visual dentro de la cultura, y el relativo declive de la letra impresa y lo literario[31]. En todos estos casos, es difícil reconocer aquel tipo de formación literaria cultural (nacional) que Habermas (y también Benedict Anderson) veía como fundamento de la actitud subjetiva de los interlocutores de la esfera pública[32]. Por el contrario, si las esferas públicas requieren el apoyo cultural de imaginarios sociales compartidos, enraizados en culturas literarias nacionales, será difícil verlas funcionando con eficacia en la actualidad.

En general, pues, las esferas públicas son cada vez más transnacionales o posnacionales con respecto a cada uno de los elementos constitutivos de la opinión pública[33]. El «quién» de la comunicación, conceptualizado antes como población nacional-westfaliana, es a menudo ahora una colección de interlocutores dispersos, que no constituye un *demos*. El «qué» de la comunicación, que se teorizaba antes como el interés nacionalwestfaliano enraizado en una economía nacional-westfaliana, se extiende ahora por vastas regiones del planeta, en una comunidad transnacional de riesgo, pero que, sin embargo, no se refleja en amplias solidaridades e identidades que lo acompañen. El «dónde» de la comunicación, que la teoría antes entendía como el territorio nacional-westfaliano, es ahora un ciberespacio desterritorializado. El «cómo» de la comunicación, que la teoría antes identificaba con los medios de comunicación impresos, ahora abarca un extenso entramado translingüístico de culturas visuales disjuntas que se solapan. Por último, el «a quién» o

destinatario de la comunicación, que antes, en la teoría, se equiparaba con el Estado territorial soberano que debía rendir cuentas ante la opinión pública, es ahora una mezcla amorfa de poderes públicos y privados que ni son fácilmente identificables ni son susceptibles de tener que rendir cuentas de nada.

Pensar de nuevo la esfera pública (una vez más)

Estas situaciones plantean la cuestión de saber si y de qué manera las esferas públicas actuales pueden llevar a cabo las funciones políticas democráticas a las que se les ha vinculado históricamente. ¿Pueden las esferas públicas de hoy día producir en principio opinión pública *legítima*, en el sentido fuerte de una comprensión sopesada del interés general, filtrada a través de una discusión imparcial e inclusiva, abierta a cualquiera que esté potencialmente afectado? Y, si es así, ¿cómo? Asimismo, ¿es posible que las esferas públicas puedan hoy día conseguir que la opinión pública sea suficientemente *eficaz* para presionar sobre los diferentes poderes que determinan las condiciones de vida de los interlocutores? Y, si es así, ¿cómo? ¿Qué tipos de cambios (institucionales, económicos, culturales y comunicativos) serían precisos para pensar siquiera un papel auténticamente *crítico* y democratizador para las esferas públicas transnacionales en las condiciones actuales? ¿Dónde están los poderes soberanos sobre los que la opinión pública debería actualmente ejercer presión? ¿Qué públicos son relevantes para según qué poderes? ¿Quiénes son los miembros relevantes de un determinado público? ¿En qué lengua(s) y a través de qué medios deben comunicarse? ¿Y mediante qué infraestructura comunicativa?

Estas preguntas exceden el alcance de este ensayo. Y no pretendo intentar darles respuesta ahora. Quiero más bien concluir sugiriendo una estrategia conceptual que pueda clarificar las cuestiones y señale un camino hacia posibles resoluciones.

Mi propuesta se centra en dos rasgos que, unidos, constituyeron la fuerza *crítica* del concepto de esfera pública en la era westfaliana, a saber, la *legitimidad normativa* y la *eficacia política* de la opinión pública. Tal como yo las contemplo, estas ideas son elementos intrínsecos e indispensables de *toda* concepción de esfera pública que pretenda ser crítica, cualesquiera que sean las condiciones sociohistóricas en las que pueda surgir. La constelación presente no es ninguna excepción. A menos que seamos capaces de prever las condiciones en las que los actuales flujos de opinión pública transnacional puedan llegar a ser legítimos y eficaces, el concepto pierde su filo crítico y su propósito político. Por ello, la única manera de rescatar la función crítica de la opinión pública en la actualidad es repensar su legitimidad y su eficacia. La tarea que hay que hacer es separar esas dos ideas de los supuestos westfalianos, que anteriormente les prestaban fundamento, y reconstruirlas para un mundo poswestfaliano.

Consideremos, en primer lugar, la cuestión de la *legitimidad*. En la teoría de la esfera pública, como hemos visto, la opinión pública se considera legítima si y solo si todos los potencialmente afectados tienen la capacidad de participar como pares en las deliberaciones que se refieren a la organización de sus asuntos comunes. En efecto, la teoría sostiene que la legitimidad de la opinión pública es función de dos características analíticamente distintas del proceso comunicativo, a saber, la extensión de su *inclusividad* y el grado en que hace real la *paridad participativa*. En el primer caso, que voy a llamar la «condición de inclusividad», el debate debe, en principio, estar abierto a todo aquel que tenga un interés en el resultado. En el segundo caso, que llamaré la «condición de paridad», todos los interlocutores deben, en principio, disfrutar en lo esencial de iguales oportunidades de plantear sus puntos de vista, situar temas en la agenda, cuestionar los supuestos tácitos o explícitos de los demás, cambiar de nivel según sea necesario y ser oídos imparcialmente. Mientras que la condición de inclusividad se refiere a la cuestión de *quién* está autorizado a participar en los debates públicos, la condición de paridad se refiere a la cuestión del *cómo*, en el sentido de en qué términos los interlocutores interrelacionan entre sí[34].

En el pasado, sin embargo, estas dos condiciones de la legitimidad de la opinión pública no estaban claramente delimitadas. Vistas desde la perspectiva del marco westfaliano, tanto la condición de inclusividad como la de paridad estaban unidas bajo al ideal de la *ciudadanía compartida en una comunidad delimitada*. Como vimos, los teóricos de la esfera pública asumían implícitamente que la ciudadanía establecía los legítimos vínculos de inclusión, equiparando en la práctica a estos afectados con los miembros de una sociedad política delimitada. Tácitamente, también los teóricos apelaban a la ciudadanía para concretar la idea de paridad de participación en las deliberaciones públicas, asociando en la práctica la paridad en la comunicación con el estatus de igualdad política compartido en un Estado territorial. De esta manera, la ciudadanía suministraba el modelo del «quién» y del «cómo» de la opinión pública legítima en el marco westfaliano.

Sin embargo, la consecuencia era que se truncaban los debates sobre la legitimidad. Aunque por aquel entonces pasaba desapercibido, el marco westfaliano alentaba el debate sobre la condición de paridad, pero desatendía considerar la condición de inclusividad. Dando por supuesto que la unidad adecuada era el Estado territorial moderno y sus ciudadanos, los sujetos pertinentes, ese marco ponía de relieve la cuestión de *cómo* debían precisamente esos ciudadanos relacionarse entre sí en la esfera pública. El discurso se centraba, en otras palabras, en qué debía contar como una relación de paridad participativa entre los miembros de una sociedad política delimitada. Absortos en discutir el «cómo» de la legitimidad, los contendientes no sentían al parecer necesidad alguna de debatir acerca del «quién». Con el marco westfaliano bien establecido, se daba por supuesto que el «quién» era la ciudadanía nacional.

Hoy día, sin embargo, no puede correrse un velo ante la cuestión del «quién». En las condiciones actuales de transnacionalidad, la condición de inclusividad de la legitimidad exige ser planteada de una manera explícita. Debemos preguntarnos: si la ciudadanía política ya no basta para demarcar quiénes son los miembros de un público, entonces ¿cómo debe ser entendido el requisito de inclusividad? ¿Con qué criterio alternativo

debemos determinar quién cuenta como auténtico interlocutor en una esfera pública poswestfaliana?

La teoría de la esfera pública ya ofrece una clave. En su forma clásica habermasiana, la teoría asocia la idea de inclusividad a la del «principio de todos los afectados». Aplicando este principio a la publicidad, sostiene que todos los potencialmente afectados por las decisiones políticas deberían tener la oportunidad de participar en condiciones de paridad en los procesos informales de formación de opinión, ante la cual son responsables aquellos que toman las decisiones. Todo depende, por tanto, de cómo se interpreta el «principio de todos los afectados». Anteriormente, los teóricos de la esfera pública suponían, de acuerdo con el marco westfaliano, que lo que más afectaba a las condiciones de vida de los individuos era el orden constitucional del Estado territorial, en el cual eran ellos ciudadanos. En consecuencia, parecía que, correlacionando públicos con ciudadanía política, se captaba simultáneamente la fuerza del «principio de todos los afectados». De hecho, nunca fue realmente así, como atestigua la larga historia del colonialismo y del neocolonialismo. Desde la perspectiva de la metrópoli, no obstante, la refundición de la pertenencia política con la condición de afectado parecía tener un impulso emancipador, ya que servía para justificar la progresiva incorporación, como ciudadanos activos, de las clases y los grupos de estatus subordinados que residían en el territorio pero que estaban excluidos de una participación política plena.

Actualmente, sin embargo, ya no resulta plausible la idea de que la ciudadanía pueda representar la condición de afectado. En la situación presente, las condiciones de vida de uno no dependen enteramente de la constitución interna de la comunidad política en la que se es ciudadano. Aunque esta constitución continúa siendo innegablemente relevante, sus efectos están mediados por otras estructuras, tanto extraterritoriales como no territoriales, cuyo impacto es por lo menos igualmente significativo[35]. En general, la globalización está calzando una cuña cada vez más ancha entre el hecho de estar afectado y la pertenencia política. Como ambas nociones van separándose cada vez más, el resultado es que la primera se manifiesta como un sucedáneo inadecuado de la segunda. De modo que surge la pregunta: ¿por qué no aplicamos el «principio de todos los

afectados» directamente al marco de «lo público», sin andarnos ya por las ramas de la ciudadanía?

Anteriormente, consideré que este era un camino prometedor en la reconstrucción de una concepción crítica de la opinión pública inclusiva en un mundo poswestfaliano. Hoy, en cambio, prefiero la alternativa del «principio de todos los sujetos», introducido en el capítulo anterior[36]. Aunque no puedo explorar aquí por completo este camino, permítaseme destacar el punto esencial: el «principio de todos los sujetos» sostiene que lo que convierte a un conjunto de personas en miembros socios de una esfera pública no es la ciudadanía compartida, ni su coimbricación en una matriz causal, sino más bien su sujeción conjunta a una estructura de gobernación que determina las reglas fundamentales de su interacción. Ante un determinado problema, por tanto, la esfera pública relevante debe coincidir con el límite de aquellas estructuras que regulan el área pertinente de interacción social. Si esas estructuras traspasan los límites de los Estados, las correspondientes esferas públicas han de ser transnacionales. Si no se da este supuesto, la opinión que aquellas generan no puede considerarse legítima.

Con respecto a la legitimidad de la opinión pública, por tanto, el desafío es claro. Para que la teoría de la esfera pública mantenga su orientación crítica en un mundo poswestfaliano, debe reinterpretar el sentido de la exigencia de inclusividad. Al renunciar a la identificación automática de esta exigencia con la ciudadanía política, debe trazar de nuevo los límites de lo público aplicando directamente el «principio de todos los sujetos» a la cuestión de que se trata. De este modo, la cuestión del «quién» abandona el velo westfaliano que la cubría. Junto con la cuestión del «cómo», que sigue siendo tan acuciante como antes, también ella se convierte en objeto de atención explícita en la presente constelación. De hecho, ambas cuestiones, la de la inclusividad y la de la paridad, van ahora a la par. En adelante, la opinión pública es legítima si y solo si es consecuencia de un proceso comunicativo en el que todos los que están conjuntamente sujetos a la(s) estructura(s) de gobernación relevante(s) pueden participar como pares, *independientemente de la ciudadanía política*. Exigente como es esta nueva comprensión poswestfaliana de la legitimidad, constituye de modo genuino

un estándar crítico para evaluar las formas existentes de publicidad en la presente era.

Volvamos ahora a la segunda característica esencial de una concepción crítica de la esfera pública, a saber, la *eficacia* política de la opinión pública. En la teoría de la esfera pública, como vimos, la opinión pública se considera eficaz si y solo si se moviliza como una fuerza política capaz de conseguir que el poder público rinda cuentas y garantiza que el ejercicio de este último refleja la voluntad ponderada de la sociedad civil. En efecto, la teoría trata la eficacia de la publicidad como una función de dos elementos distintos, que yo llamaré la «condición de traslación» y la «condición de capacidad». De acuerdo con la condición de traslación, el poder comunicativo producido en la sociedad civil debe traducirse primero en leyes vinculantes y luego en poder administrativo. De acuerdo con la condición de capacidad, el poder público debe ser capaz de implementar la voluntad formada discursivamente y ante la cual es responsable. Mientras que la condición de traslación se refiere al flujo del poder comunicativo desde la sociedad civil a un poder público instituido, la condición de capacidad se refiere a la aptitud de un poder administrativo para realizar los objetivos públicos, ya sea negativamente, tirando de las riendas a los poderes privados, ya sea positivamente, solucionando los problemas del público y organizando la vida común de acuerdo con los deseos de este último.

En el pasado, estas dos condiciones de la eficacia eran contempladas a la luz del marco westfaliano. Desde esta perspectiva, tanto la condición de traslación como la de capacidad estaban vinculadas a la idea del Estado territorial soberano. Como vimos, los teóricos de la esfera pública suponían que el destinatario de la opinión pública era el Estado westfaliano, el cual debía estar constituido democráticamente, para que la comunicación fluyera sin obstáculos desde los públicos débiles a los públicos fuertes, y donde esta última pudiera ser traducida en leyes vinculantes. Al mismo tiempo, esos teóricos suponían que el Estado westfaliano tenía la capacidad administrativa necesaria de implementar estas leyes para llevar a la práctica los objetivos ciudadanos y solucionar sus problemas. Por ello, el Estado

westfaliano era considerado el vehículo apropiado para cumplir con las condiciones de traslación y capacidad para la eficacia de la esfera pública.

Sin embargo, también aquí el resultado fue truncar los debates sobre la eficacia. Aunque el marco westfaliano fomentaba el interés por la condición de traslación, tendía a disimular la condición de capacidad. Al dar por sentado que el Estado territorial soberano era el destinatario adecuado de la opinión pública, este marco ponía en el primer plano la cuestión de si el poder comunicativo generado en la esfera pública nacional era suficientemente fuerte para influir en la legislación y ejercer presión sobre la administración estatal. El discurso se centraba, por consiguiente, en qué debía considerarse una circulación democrática del poder entre la sociedad civil y el Estado. Lo que no se debatía apenas, por el contrario, era la capacidad del Estado para regular los poderes privados que conformaban la vida de los ciudadanos. Esto se consideraba obvio, desde el momento en el que los teóricos de la esfera pública suponían, por ejemplo, que las economías eran efectivamente nacionales y podían estar manejadas por los Estados nacionales en interés de los ciudadanos nacionales. Absortos en debatir sobre la condición de traslación, manifiestamente no sentían ninguna necesidad de debatir sobre la condición de capacidad. Con el marco westfaliano bien establecido, de esta última no había cuestión.

Hoy día, en cambio, estos supuestos ya no se mantienen. En las condiciones actuales de transnacionalidad, la condición de capacidad plantea problemas por derecho propio. Debemos preguntarnos: si el Estado territorial moderno ya no posee la capacidad administrativa de controlar «su» economía, garantizar la integridad de «su» entorno nacional y proporcionar seguridad y bienestar a sus ciudadanos, ¿cómo debemos entender el componente de eficacia de esta capacidad en la actualidad? ¿Con qué medios puede constituirse la capacidad administrativa necesaria y dónde debe situarse exactamente? Y, si no es al Estado territorial soberano, entonces ¿a quién o a qué debe dirigirse la opinión pública en lo tocante a problemas transnacionales?

Con respecto a estas preguntas, desgraciadamente la teoría actual de la esfera pública aporta pocas claves. Pero sugiere que el problema de la eficacia de la publicidad en un mundo poswestfaliano se complica por

partida doble. Una concepción crítica ya no puede restringir su atención a la dirección de los flujos comunicativos hacia organizaciones estatales establecidas, donde la opinión pública presionaría sobre un destinatario ya conocido y constituido. Además, debe tener en cuenta la necesidad de construir nuevos destinatarios de la opinión pública, en el sentido de nuevos poderes públicos transnacionales que posean la capacidad administrativa de resolver problemas transnacionales. El reto, por consiguiente, es doble: por un lado, crear nuevos poderes públicos transnacionales; por otro, conseguir que sean responsables ante nuevas esferas públicas transnacionales. Pero ambas cosas son necesarias; ninguna de ellas por sí sola es suficiente. Solo si la teoría de la esfera pública consigue tematizar ambas condiciones (la capacidad y la traslación), conseguirá desarrollar una concepción poswestfaliana de la eficacia comunicativa genuinamente *crítica*.

En general, pues, la tarea es clara: si la teoría de la esfera pública ha de funcionar hoy día como una teoría crítica, ha de revisar su interpretación de la legitimidad normativa y de la eficacia política de la opinión pública. No conforme ya con dejar la mitad del cuadro a oscuras, debe tratar cada una de estas nociones como dos exigencias críticas analíticamente distintas, aunque prácticamente entrelazadas. Por ello, la crítica a la legitimidad de la esfera pública actual debe ahora preguntarse no solo por el «cómo», sino también por el «quién» de la publicidad existente. O, mejor, debe interrogarse por la paridad y la inclusividad juntas preguntándose: *¿paridad participativa entre quiénes*? Igualmente, la crítica a la eficacia debe ahora ampliarse para abarcar las dos condiciones de traslación y capacidad de la esfera pública actual. Uniendo estas dos exigencias, debe prever nuevos poderes públicos transnacionales, responsables ante los nuevos circuitos democráticos transnacionales de opinión pública.

Por supuesto, la tarea no es fácil. Pero solo si la teoría de la esfera pública se pone a la altura de las circunstancias puede servir como teoría crítica en un mundo poswestfaliano. Para este propósito no basta con que los expertos en estudios culturales y medios de comunicación tracen un mapa de los flujos de comunicación tal como existen. Los teóricos de la crítica social y política tendrán que pensar de nuevo los supuestos centrales de la teoría referentes a la legitimidad y a la eficacia de la opinión pública.

Solo entonces recobrará la teoría su filo crítico y su propósito político. Solo entonces la teoría de la esfera pública se mantendrá fiel a su compromiso original de contribuir a las luchas por la emancipación.

Capítulo 6.
Mapa de la imaginación feminista: de la redistribución al reconocimiento a la representación

Durante años, feministas de todas las partes del mundo miraron hacia Estados Unidos en busca de sus teorías y prácticas más avanzadas. Hoy día, en cambio, el feminismo estadounidense se encuentra como en punto muerto, bloqueado por el clima político hostil que siguió al 11-S. Ahora, inseguros en lo que se refiere a cómo promover la justicia de género en las condiciones actuales, estamos devolviendo el favor mirando hacia las feministas de otras partes en busca de inspiración y guía. En la actualidad, por tanto, la vanguardia de la lucha de género se ha trasladado desde Estados Unidos hacia espacios transnacionales, a «Europa» y el Foro Social Mundial, donde el margen de maniobra es mayor. La consecuencia es que se ha producido un cambio importante en la geografía de las energías feministas[1].

¿Qué hay detrás de ese cambio geográfico? ¿Y cuáles son las implicaciones políticas que de ahí se derivan para el futuro del proyecto feminista? En lo que sigue, propongo una exposición de la trayectoria histórica del feminismo de la segunda ola, dirigida a esclarecer esos asuntos. Mi estrategia será relacionar los cambios geográficos en las energías feministas con cambios de otros dos tipos. Por una parte, señalaré algunas de las transformaciones más importantes en la manera como las feministas han concebido la justicia de género desde los años setenta. Por otra, situaré los cambios en el imaginario feminista en el contexto de otros cambios más amplios en el *Zeitgeist* político y en el capitalismo de

posguerra. El resultado será una *Zeitdiagnose* históricamente elaborada a través de la cual podremos valorar las perspectivas políticas de la lucha feminista para el periodo entrante.

En general, pues, el propósito de este ensayo es político. Con el desarrollo histórico de los cambios producidos en la geografía de las energías feministas pretendo conseguir una mejor comprensión de cómo podríamos revitalizar la teoría y la práctica de la igualdad de género en la situación actual. Del mismo modo, al trazar el mapa de las transformaciones de la imaginación feminista, busco determinar qué debería quedar descartado y qué preservado para las luchas aún pendientes. Al situar esos cambios, por último, en el contexto de los cambios del capitalismo de posguerra y de la geopolítica poscomunista, intento animar el debate acerca de cómo podríamos reinventar el proyecto del feminismo para un mundo en globalización.

Historización del feminismo de la segunda ola

¿Cómo debemos entender la historia del feminismo de la segunda ola? La narración que propongo difiere en puntos importantes de la estándar de los círculos académicos feministas de Estados Unidos. La historia estándar es el relato de un progreso, según el cual hemos pasado de un movimiento excluyente, dominado por mujeres heterosexuales blancas de clase media, a un movimiento inclusivo más amplio, que se preocupa más por los intereses de las lesbianas, las mujeres de color y/o las mujeres pobres y de clase trabajadora[2]. Naturalmente, apruebo los esfuerzos que se hagan para ampliar y diversificar el feminismo, pero no encuentro satisfactoria esta exposición. Desde mi punto de vista, es muy interna al feminismo. Exclusivamente preocupada por los desarrollos en el seno del movimiento, no consigue situar los cambios internos en relación con desarrollos históricos más extensos y el más amplio contexto político. Por ello, propongo una narración alternativa, más histórica y menos autocomplaciente.

Para los fines que persigo, la historia del feminismo de la segunda ola se divide en tres fases. En una primera fase, el feminismo se mantuvo en estrecha relación con varios «movimientos sociales nuevos», que emergieron del fermento de la década de los años sesenta del pasado siglo. En una segunda fase, el feminismo quedó atrapado en la órbita de la política de la identidad. Y en una tercera fase, por último, el feminismo se va ejerciendo cada vez más como una política transnacional, en espacios transnacionales emergentes. Expliquémonos.

La historia del feminismo de la segunda ola presenta una trayectoria sorprendente. Alimentado por el radicalismo de la Nueva Izquierda, esta ola del feminismo comenzó como uno más entre los movimientos sociales que desafiaban las estructuras normalizadoras de la socialdemocracia de después de la Segunda Guerra Mundial. Nació, dicho de otra manera, como parte de un esfuerzo más amplio para transformar un imaginario político economicista que había canalizado la atención política hacia problemas de distribución entre las clases. En esta primera fase (de nuevos movimientos sociales), las feministas intentaron hacer estallar este imaginario. Desplegando un amplio abanico de formas de dominación masculina, proponían una extensa visión de lo político en la medida en que abarcaba también «lo personal». Más tarde, sin embargo, cuando las energías utópicas de la Nueva Izquierda declinaron, las ideas antieconomicistas del feminismo fueron «resignificadas» y se incorporaron selectivamente a un nuevo imaginario político emergente, en el que primaban las cuestiones culturales. Cautivado por este imaginario culturalista, el feminismo se reinventó como política de reconocimiento. En su segunda fase, por tanto, el feminismo se preocupó de la cultura y entró en la órbita de la política de la identidad. Aunque pasó a menudo desapercibido en aquella época, la fase de la política de la identidad del feminismo coincidió con un desarrollo histórico más amplio, la lucha de la socialdemocracia de base nacional presionada por el neoliberalismo global. En estas condiciones, no podía tener éxito una política de reconocimiento centrada en la cultura. En la medida en que dejaba de lado la economía política y los desarrollos geopolíticos, este enfoque no podía desafiar con eficacia ni la depredación ejercida por las políticas del libre mercado ni la marea ascendente del

chovinismo de derechas, que emergía a su estela. El feminismo estadounidense en especial no estaba preparado para la dramática alteración del paisaje político posterior al 11-S. En Europa y en otras partes, sin embargo, las feministas han descubierto y están explotando hábilmente nuevas oportunidades políticas en los espacios políticos transnacionales de nuestro mundo en globalización. Por ello, reinventan el feminismo una vez más; pero ahora como un proyecto y un proceso de políticas transnacionales. Aunque esta tercera fase es todavía muy reciente, augura un cambio en la escala de la política feminista que podría integrar los mejores aspectos de las dos fases anteriores en una nueva y más adecuada síntesis.

Esta es, en resumen, la historia que pretendo reconstruir ahora. Pero antes de empezar a desarrollarla necesito introducir dos salvedades. La primera se refiere al carácter sumamente artificioso de la narración. Con la intención de clarificar la trayectoria general, trazo abiertamente claras líneas de separación entre fases que en realidad estuvieron superpuestas en muchos lugares y en diversos puntos. Pero el riesgo de distorsión valdrá la pena si la narración genera alguna que otra intuición intelectual y política que ayude a comprender el periodo que tenemos por delante.

Mi segunda salvedad atañe a la geografía de las tres fases del feminismo. Tal como yo la entiendo, la primera fase (de nuevos movimientos sociales) abarcaba los feminismos de América del Norte y de Europa occidental, y posiblemente también corrientes de otras partes. En cambio, la segunda fase (de la política de la identidad) obtuvo su máxima expresión en Estados Unidos, aunque no dejó de tener resonancias en otros lugares. Por último, la tercera fase se ha desarrollado, como sugiere su nombre, en espacios políticos transnacionales, paradigmáticamente en aquellos que se asocian con «Europa».

Género y socialdemocracia: una crítica del economicismo

Para entender, por tanto, la primera fase, recordemos la situación de lo que entonces todavía podía llamarse significativamente «Primer Mundo». Cuando el feminismo de la segunda ola surgió por vez primera en el escenario mundial, los Estados de capitalismo avanzado de Europa occidental y América del Norte disfrutaban todavía de la ola de prosperidad sin precedentes que siguió a la Segunda Guerra Mundial. Recurriendo a los nuevos instrumentos de la orientación keynesiana de la economía, aquellos países habían aprendido a todas luces a contrarrestar las contracciones económicas y a dirigir el desarrollo económico nacional para asegurar casi el pleno empleo para los hombres. Al integrar a los antaño rebeldes movimientos de los trabajadores, construyeron una amplia red de Estados de bienestar e institucionalizaron una solidaridad nacional entre clases. Ciertamente, este compromiso histórico de clases descansaba en toda una serie de exclusiones étnico-raciales y de género, por no mencionar la explotación neocolonial exterior. Pero estas potenciales líneas de fractura tendían en general a permanecer latentes en un imaginario socialdemócrata que ponía en primer plano la redistribución de clases. El resultado fue un próspero cinturón de sociedades de consumo de masas en el Atlántico norte, que en apariencia domesticó el conflicto social[3].

Pero en los años sesenta la relativa calma de esta Edad de Oro acabó alterándose súbitamente. En una extraordinaria explosión internacional, la juventud radical tomó las calles, en un principio para oponerse a la segregación racial en Estados Unidos y a la guerra del Vietnam. Pero pronto comenzaron esos mismos jóvenes a cuestionar rasgos nucleares de la modernidad capitalista, a los que la socialdemocracia había dado carta de naturaleza hasta aquel momento: represión sexual, sexismo y heteronormatividad; materialismo, cultura empresarial y «ética del éxito»; consumismo, burocracia y «control social». Rompiendo la rutina política normalizada de la época anterior, los nuevos actores sociales formaron

nuevos movimientos sociales, con el feminismo de la segunda ola entre los más visionarios[4].

Junto con sus camaradas de otros movimientos, las feministas de esta época readaptaron el imaginario político. Transgrediendo una cultura política que había privilegiado a actores que se presentaban como clases nacionalmente delimitadas y políticamente moderadas, se opusieron a las exclusiones de género de la socialdemocracia. Cuestionaron el paternalismo social y la familia burguesa, y pusieron de manifiesto el profundo androcentrismo de la sociedad capitalista. Al politizar «lo personal», expandieron los límites de la protesta más allá de la redistribución socioeconómica, para incluir las tareas domésticas, la sexualidad y la reproducción[5].

Radical como era, el feminismo de esta primera fase mantuvo una relación ambivalente con la socialdemocracia. Por un lado, gran parte de la segunda ola inicial rechazaba el *étatisme* de esta última y su tendencia, especialmente en Europa, a marginar las fracturas sociales distintas a las de clase y los problemas sociales que no fueran los de distribución. Por otro lado, la mayoría de las feministas asumieron rasgos típicos del imaginario socialista para utilizarlos como base para propósitos más radicales. Dando por supuesto el *ethos* solidario del Estado de bienestar y la capacidad de regular una prosperidad duradera, ellas también se comprometieron a controlar los mercados y a promover el igualitarismo. Actuando en consecuencia desde una crítica que era a la vez radical e inmanente, las primeras feministas de la segunda ola intentaron no tanto desmantelar el Estado de bienestar como transformarlo en una fuerza que pudiera ayudar a poner remedio a la dominación masculina[6].

En 1989, sin embargo, parecía que la historia había dejado atrás este proyecto político. Una década de dominio conservador en gran parte de la Europa occidental y en América del Norte, coronada por la caída del comunismo en el Este, insufló milagrosamente vida nueva a las ideologías del libre mercado que ya se habían dado por fenecidas. Recuperado del cubo de la basura de la historia, el «neoliberalismo» protagonizó un asalto constante a la misma idea de redistribución igualitaria. La consecuencia, amplificada por una globalización acelerada, fue que se arrojaron dudas

sobre la legitimidad y la viabilidad de la orientación keynesiana de las economías nacionales. Puesta la socialdemocracia a la defensiva, los esfuerzos por ahondar en su proyecto y ampliarlo naturalmente cayeron por la borda. Los movimientos feministas que habían aceptado en un principio el Estado de bienestar como punto de partida, buscando extender su *ethos* igualitario de la clase al género, ahora se encontraban con que les habían cortado la hierba bajo los pies. Incapaces ya de asumir la socialdemocracia como fundamento de su radicalismo, gravitaron hacia gramáticas de construcción de reivindicaciones políticas más nuevas y sintonizadas con el *Zeitgeist* postsocialista.

De la redistribución al reconocimiento: el desdichado matrimonio entre culturalismo y neoliberalismo

Pasemos a la política de reconocimiento. Si la primera fase del feminismo de posguerra intentaba «generizar» el imaginario socialista, la segunda fase acentuó la necesidad de «reconocer la diferencia». El «reconocimiento», por tanto, se convirtió en la gramática clave de la producción de reivindicaciones feministas de *fin-de-siècle*. Esta noción, categoría venerable de la filosofía hegeliana resucitada por los teóricos de la política, resumía el carácter distintivo de las luchas postsocialistas, que tomaron a menudo la forma de política de la identidad, más orientada a valorar la diferencia que a promover la igualdad. Tanto si se trataba de la violencia contra la mujer como de las diferencias de género en la representación política, las feministas recurrían cada vez más a la gramática del reconocimiento para ejercer presión con sus reivindicaciones. Incapaces de avanzar contra las injusticias de la economía política, prefirieron apuntar a los daños que provenían de los patrones androcéntricos de valor cultural o de las jerarquías de estatus. El resultado supuso un cambio importante en el imaginario feminista: mientras que la generación anterior perseguía un

amplio ideal de igualdad social, la de ahora invertía el grueso de sus energías en el cambio cultural[7]. Aclarémoslo.

El proyecto de transformación cultural ha formado parte de cada una de las fases del feminismo, incluida la fase de los nuevos movimientos sociales. Lo característico de la fase de la política de la identidad fue la relativa autonomización del proyecto cultural; su desacoplamiento del proyecto de transformación político-económica y de justicia distributiva.

Sin que ello deba sorprendernos, los resultados de la segunda fase fueron mixtos. Por una parte, la nueva orientación al reconocimiento centró su atención en las formas de dominación masculina enraizadas en el orden de estatus de la sociedad capitalista. Si nuestra idea de justicia de género se hubiera combinado con el anterior enfoque sobre las desigualdades socioeconómicas, se habría vuelto más honda. Por otra parte, la silueta de la lucha por el reconocimiento captó de forma tan absoluta la imaginación feminista que sirvió más para desplazar el imaginario socialista que para ahondar en él. La tendencia era subordinar las luchas sociales a las luchas culturales, la política de redistribución a la política de reconocimiento. Pero esta no era, por cierto, la intención originaria. Se supuso, más bien, por parte de los defensores del giro cultural que una política feminista de la identidad y la diferencia establecería una cierta sinergia con las luchas por la igualdad social. Pero esta presunción fue víctima de un más amplio *Zeitgeist*. En el contexto de *fin-de-siècle*, el giro hacia el reconocimiento encajaba demasiado fácilmente con un neoliberalismo hegemónico que no deseaba otra cosa que reprimir cualquier recuerdo del igualitarismo social. La consecuencia no fue sino una trágica ironía histórica. En vez de llegar a un paradigma más amplio y fecundo que pudiera abarcar tanto la redistribución como el reconocimiento, intercambiamos en la práctica un paradigma truncado por otro: un economicismo truncado por un culturalismo igualmente truncado.

La elección del momento, además, no podía ser peor. El cambio hacia una política culturalista de reconocimiento ocurría en el preciso instante en el que el neoliberalismo estaba escenificando su espectacular vuelta. A lo largo de este periodo, la teoría feminista académica estuvo intensamente ocupada en debates sobre la «diferencia». Enfrentando «esencialistas»

contra «antiesencialistas», esas disputas resultaban muy útiles para revelar ocultos supuestos excluyentes de las primeras teorías y abrían los estudios de género a muchas voces nuevas. Pero, en el mejor de los casos, tendían a quedarse en el terreno del reconocimiento, donde la subordinación era interpretada como un problema de cultura sin nada que ver con la economía política. La consecuencia fue que nos quedamos indefensas frente al fundamentalismo del libre mercado, que entretanto se había vuelto hegemónico. Cautivadas en realidad por la política de reconocimiento, desviamos sin querer la teoría feminista hacia cauces culturalistas en el preciso momento en el que las circunstancias requerían una atención redoblada hacia la política de redistribución[8]. Volveremos en breve a esto.

Geografías del reconocimiento: poscomunismo, poscolonialismo y Tercera Vía

Antes, sin embargo, es necesario aclarar un punto. Al relatar el paso de la primera fase a la segunda, he estado describiendo un cambio que hizo época en el imaginario feminista. Pero el cambio no se limitó al feminismo *per se*. Al contrario, cambios análogos pueden ser hallados en prácticamente todo movimiento social progresista, en el declive mundial y/o en la integración entre sindicatos y partidos socialistas y en el correspondiente surgimiento de la política de la identidad tanto en la forma progresista como en la chovinista. Vinculado a la caída del comunismo, por un lado, y a la aparición del neoliberalismo, por otro, este «cambio de la redistribución al reconocimiento» (tal como lo he llamado) es parte de una transformación histórica mayor asociada a la globalización corporativa[9].

Podría objetarse que esta *Zeitdiagnose* refleja una perspectiva limitada del Primer Mundo, norteamericana. Pero no creo que sea así. Al contrario, la tendencia en las reivindicaciones de reconocimiento a eclipsar las reivindicaciones de distribución fue absolutamente general, incluso mundial, aunque el contenido de dichas reivindicaciones difería ampliamente. En Europa occidental, la atención socialdemócrata a la

redistribución desembocó en buena medida en los años noventa en varias versiones de la Tercera Vía. Este enfoque adoptó una orientación neoliberal hacia la «flexibilidad» del mercado laboral, mientras procuraba mantener un perfil político progresista. El éxito que obtuvo en este último esfuerzo lo consiguió por buscar no tanto la disminución de las desigualdades económicas, sino más bien la superación de las jerarquías de estatus, oponiéndose a la discriminación y/o intentando políticas multiculturales. De este modo, también en Europa occidental el tono de las reivindicaciones políticas pasó de la redistribución al reconocimiento, aunque en menor medida que en Estados Unidos.

Cambios análogos los hubo igualmente en el antiguo Segundo Mundo. El comunismo había consagrado su propia versión del paradigma económico, que encaminó las reivindicaciones políticas hacia cauces distributivos, acallando de un modo efectivo las cuestiones de reconocimiento, que tenía por simples subtextos de los problemas económicos «reales». El poscomunismo destruyó este paradigma, avivando la amplia deslegitimación del igualitarismo económico y desencadenando nuevas luchas por el reconocimiento, en especial en torno a la nacionalidad y la religión. En ese contexto, el desarrollo de la política feminista se retrasó por su asociación, real y simbólica, con un comunismo desacreditado.

Procesos relacionados ocurrieron igualmente en el llamado «Tercer Mundo». Por una parte, el final de la competencia bipolar entre la Unión Soviética y Occidente redujo los flujos de ayuda a la periferia. Por otra, el desmantelamiento liderado por Estados Unidos del régimen financiero de Bretton Woods animó la nueva política neoliberal de reajuste estructural, que amenazaba al Estado desarrollista poscolonial. La consecuencia fue que se redujo enormemente el alcance de los proyectos redistributivos igualitarios en el Sur. Y la respuesta fue una enorme oleada de política de la identidad en los países poscoloniales, la mayoría de ellos comunalistas y autoritarios. De aquí que los movimientos feministas poscoloniales se vieran forzados también a actuar sin un trasfondo de una cultura política que orientara las aspiraciones populares hacia cauces igualitarios. Atrapados entre las posibilidades disminuidas del Estado, por un lado, y los

florecientes chovinismos comunalistas, por otro, también ellos sintieron la presión de reformular sus reivindicaciones en formas más acordes con el *Zeitgeist* postsocialista.

En general, pues, el cambio en el feminismo de la primera fase a la segunda tuvo lugar dentro de la más amplia matriz del poscomunismo y el neoliberalismo. Y en la medida en que no llegaron las feministas a entender esta matriz más amplia, más tardaron en desarrollar los recursos necesarios para luchar por la justicia de género bajo nuevas condiciones.

La política de género en Estados Unidos después del 11-S

Y así sucedió sobre todo en Estados Unidos. Allí, las feministas se quedaron sorprendidas al descubrir que, mientras ellas habían estado discutiendo sobre esencialismo, una *non sancta* alianza entre defensores del libre mercado y cristianos fundamentalistas se había adueñado del país. Como este acontecimiento demostró tener a la larga una enorme importancia para el mundo, deseo detenerme a considerarlo brevemente, antes de pasar a tratar de la tercera fase.

Los aspectos decisivos de las elecciones de 2004 en Estados Unidos fueron la llamada «guerra contra el terrorismo», por una parte, y (en menor medida) los llamados «valores familiares», en especial el derecho al aborto y el matrimonio homosexual, por otra. En ambos casos, la estratégica manipulación del género sirvió de instrumento crucial para la victoria de Bush. La estrategia victoriosa invocaba una política de reconocimiento codificada en términos de género para ocultar una política regresiva de redistribución. Expliquémonos.

La estrategia de la campaña de Bush pintaba la «guerra contra el terrorismo» como un problema de liderazgo, que él abordaba de forma explícita en términos de género. Recurriendo a estereotipos masculinos, Bush cultivó la imagen del comandante en jefe siempre tranquilizador y decidido, el protector que nunca duda ni flaquea; en suma, un hombre de

cuerpo entero. En cambio, los republicanos presentaban a John Kerry como una «nenaza» (*girlie man*), para usar la memorable expresión de Arnold Schwarzeneger, un afeminado «veleta» de quien no cabía esperar que supiera proteger a las mujeres y a los niños americanos de la demente violencia de fanáticos barbudos[10].

Pese a distar mucho de la realidad, esa retórica codificada en términos de género demostró ser inmensamente potente para los votantes tanto masculinos como femeninos. Tan potente en realidad que parecía neutralizar lo que, según acuerdo de todo el mundo, era el punto débil de la campaña de Bush: su política regresiva de la redistribución, que estaba causando importantes privaciones a muchos americanos. Ya en su primer mandato, Bush había ingeniado una enorme redistribución al alza de riqueza para los intereses empresariales y las clases adineradas. Al eliminar el impuesto sobre sucesiones y disminuir los tipos impositivos de la riqueza, había obligado a las clases trabajadoras a contribuir muchísimo más que antes en la parte correspondiente del presupuesto nacional. El resultado fue que se invirtió por completo la política de redistribución, promoviendo así una mayor *injusticia* social. Pero nada de esto parecía importar frente a la «guerra contra el terrorismo». De esa manera, la política de reconocimiento codificada en términos de género ocultaba en realidad una política regresiva de redistribución[11].

Una dinámica semejante subyace en el despliegue estratégico de la retórica de los «valores familiares» en la campaña electoral. La cuestión decisiva en Ohio, que vino a ser el estado crucial en el proceso de las elecciones, fue posiblemente «la defensa del matrimonio». Este asunto fue escogido deliberadamente por los conservadores para un referéndum votado en ese estado (y en otros) como una estrategia para asegurarse una elevada participación de los votantes cristianos fundamentalistas. La teoría era que si se conseguía llevarlos a las urnas para votar contra la ley del matrimonio homosexual, seguirían adelante y acabarían votando por Bush. Y al parecer la teoría funcionó.

En todo caso, los «valores familiares» demostraron ser un poderoso tema de campaña electoral. Pero ahí está la mayor de las ironías. Las tendencias reales que hacen tan difícil la vida familiar de las clases media y

trabajadora provienen de la agenda neoliberal capitalista corporativa que Bush apoya. Estas políticas incluyen la reducción de impuestos a las empresas y a la clase rica, la disminución del bienestar social y de la protección al consumidor, salarios muy bajos y empleo precario. Debido a estas tendencias y a otras relacionadas, ya no es posible mantener una familia con un solo sueldo, y a veces ni siquiera con dos. Lejos, pues, de ser voluntario o complementario, el trabajo asalariado de la mujer es un pilar obligatorio e indispensable del orden económico neoliberal. Lo es igualmente la práctica del «pluriempleo», por el que los miembros de una familia trabajadora y de clase media trabajan en más de un empleo para poder llegar a fin de mes. Estas son las fuerzas reales que amenazan la vida familiar en Estados Unidos[12]. Las feministas entienden esto, pero no han conseguido hacerlo comprender a muchos de los perjudicados por estas políticas. En cambio, la derecha se las ha apañado para persuadirlos de que son los derechos al aborto y los derechos de los homosexuales los que amenazan su forma de vida. Aquí, también, dicho de otra manera, los republicanos usaron con éxito una política antifeminista de reconocimiento, para ocultar una política de redistribución contra la clase trabajadora.

En este escenario podemos ver todo el problema de la segunda fase. Aunque no se entendió demasiado en esa época, las feministas de Estados Unidos trasladaron su centro de atención de la redistribución al reconocimiento, justo cuando la derecha estaba llevando a cabo su propio despliegue estratégico de una política cultural regresiva para distraer la atención de su política regresiva de redistribución. La coincidencia fue realmente desafortunada. El relativo olvido de la economía política por las feministas de Estados Unidos y otros movimientos progresistas acabó haciendo el juego a la derecha, que cosechó los mejores beneficios del giro cultural.

Evangelismo: una tecnología neoliberal del yo

¿Por qué los norteamericanos se dejaron engañar tan fácilmente con esta trampa tan obvia? ¿Y por qué tantas mujeres fueron tan sensibles a las llamadas codificadas en términos de género de los republicanos? Muchos observadores han notado que la derecha tuvo cierto éxito en retratar a las feministas de Estados Unidos como unas profesionales de élite y unas humanistas seculares que no sentían más que desprecio por las mujeres comunes, en especial las mujeres con sentimientos religiosos y de clase trabajadora. A un nivel, esta visión del feminismo es manifiestamente falsa, pero queda el hecho de que el feminismo no ha sabido llegar a un amplio sustrato de mujeres trabajadoras y de las clases más bajas, que se han sentido atraídas en la pasada década por el cristianismo evangélico. Centradas demasiado unilateralmente en la política de reconocimiento, no hemos sabido entender hasta qué punto su orientación religiosa responde a su posición de clase social. Expliquémonos.

A primera vista, la situación de las mujeres cristianas evangélicas en Estados Unidos parece contradictoria. Por una parte, se adhieren a una ideología conservadora de vida doméstica tradicional. Por otra, estas mujeres no viven de hecho una vida patriarcal; la mayoría son activas en el mercado laboral y gozan de cierto empoderamiento en la vida familiar[13]. El misterio se aclara si entendemos que el evangelismo responde a la aparición en Estados Unidos de una nueva clase de sociedad, que llamo «la sociedad de la inseguridad». Esta sociedad es la heredera de la «sociedad del bienestar», que estaba asociada a la socialdemocracia del periodo anterior. A diferencia de esta última, la nueva sociedad institucionaliza una mayor inseguridad en las condiciones de vida de muchas personas. Como observé antes, disminuye las prestaciones sociales a la vez que institucionaliza formas más precarias de trabajo asalariado, que incluyen la subcontratación, el trabajo temporal y el trabajo no sindicalizado, con salarios bajos y escasos beneficios. La consecuencia es una mayor sensación de inseguridad, a la que da respuesta el cristianismo evangélico.

Interesa observar que el evangelismo no da en realidad seguridad a las personas. Más bien les ofrece un discurso y un conjunto de prácticas

mediante los cuales ellas pueden manejar su inseguridad. Les dice: «Eres una pecadora, vas a fracasar, puedes perder tu trabajo, es posible que te des a la bebida, a lo mejor tienes una aventura, quizá tu marido te abandone, tus hijos pueden ser drogadictos. Pero Dios te ama a pesar de todo, y tu Iglesia siempre te va a acoger». El objetivo es en parte transferir aceptación, pero también preparar a la gente para la turbación en tiempos difíciles. Al invocar constantemente la probabilidad del conflicto, el evangelismo alimenta los sentimientos de inseguridad de sus seguidores a la vez que parece ofrecerles una manera de enfrentarse a ellos. Quizá conviene acordarnos del último Foucault para entender esto: el evangelismo es una tecnología de «cuidado de sí» especialmente indicada para el neoliberalismo por cuanto este último siempre genera inseguridad. Como dije, muchas mujeres de clase trabajadora en Estados Unidos sacan algo importante de esta ideología, algo que da sentido a sus vidas. Pero las feministas no hemos tenido éxito al intentar entender qué puede ser eso y cómo funciona. Tampoco hemos conseguido imaginar cómo hay que hablarles o qué es lo que el feminismo puede ofrecerles en su lugar.

Me he detenido en este ejemplo específicamente norteamericano porque me parece emblemático de una situación más amplia de nuestra propia época histórica. Todos nosotros vivimos en tiempos de un declive de la seguridad, debido a las presiones neoliberales que aumentan la «flexibilidad» y restringen las prestaciones sociales en medio de mercados laborales cada vez más precarios. Para los estratos menos integrados, incluidos los emigrantes, estas presiones se complican si las desigualdades de distribución debidas a la clase se ocultan con las desigualdades de reconocimiento por el estatus; y de esto último sí puede ser culpado fácilmente el «feminismo secular». En estos casos, es deber de todas las feministas, en Europa y en Estados Unidos, revisar la relación entre la política de redistribución y la política de reconocimiento. Hoy día, mientras avanzamos hacia una tercera fase de la política feminista, es necesario reintegrar estas dos dimensiones indispensables de la política feminista, no suficientemente equilibradas en la fase anterior.

Reenmarcando el feminismo: una política de representación transnacional

Afortunadamente, algo así comienza a suceder ya en los escenarios de la política feminista, que ahora actúa en espacios transnacionales. Sensibilizadas ante el creciente poder del neoliberalismo, estas corrientes están elaborando una nueva y prometedora síntesis entre redistribución y reconocimiento. Además, están cambiando la escala de la política feminista. Conscientes de la vulnerabilidad de la mujer ante las fuerzas transnacionales, descubren que no pueden salir al paso de la injusticia de género si permanecen dentro del marco, anteriormente dado por supuesto, del Estado territorial moderno. Como este marco limita el alcance de la justicia a instituciones intraestatales que organizan las relaciones entre conciudadanos, sistemáticamente oculta las formas y las fuentes transfronterizas de injusticia de género que estructuran las relaciones sociales transnacionales. La consecuencia es que se dejan fuera del alcance de la justicia todas las fuerzas que con figuran las relaciones de género que ordinariamente superan los límites territoriales.

En la actualidad, por consiguiente, muchas feministas transnacionales rechazan el marco estatal territorial. Observan que decisiones tomadas en un Estado territorial a menudo impactan en la vida de las mujeres de fuera de ese Estado, tal como hacen las actuaciones de las organizaciones supranacionales e internacionales, tanto gubernamentales como no gubernamentales. Observan igualmente la fuerza de la opinión pública transnacional, que fluye con absoluta indiferencia traspasando fronteras a caballo de los medios globales de comunicación y de la cibertecnología. Lo que de ahí se sigue es una nueva apreciación del papel de las fuerzas transnacionales en el mantenimiento de la injusticia de género. Enfrentadas al calentamiento global, la expansión del sida, el terrorismo internacional y el unilateralismo de la superpotencia, las feministas de esta fase creen que las oportunidades que las mujeres tienen de vivir una vida buena dependen por lo menos tanto de procesos que desbordan los límites de los Estados territoriales como de otros que se encuentran dentro de los mismos.

En estas condiciones, importantes corrientes del feminismo rechazan el marco estatal territorial para el ejercicio político de las reivindicaciones. Tal como lo ven estas corrientes, este marco es un importante vehículo de injusticia, ya que impide que muchas mujeres puedan oponerse a las fuerzas que las oprimen. Imponiendo una especie de *enclaustramiento* político, aísla sus reivindicaciones en esferas internas de Estados débiles o impotentes, dejando así libres de crítica y control a los agentes externos (*offshore agents*) de la dominación sexista. El resultado es dejar a muchos malhechores a gran escala fuera del alcance de la justicia de género. Quedan libres de rendir cuentas no solo los obviamente sospechosos (Estados depredadores poderosos, inversionistas y acreedores extranjeros, especuladores de divisas internacionales y empresas transnacionales), sino también las mismas estructuras de fondo que les capacitan para operar impunemente; especialmente, las estructuras de ordenación de la economía global y el sistema interestatal. El resultado final del marco estatal territorial es la exclusión de una reflexión democrática sobre la injusticia de género transfronteriza.

Hoy día, por tanto, las reivindicaciones feministas de redistribución y reconocimiento están cada vez más vinculadas a las luchas por el cambio de marco. Ante una producción transnacionalizada, muchas feministas rechazan el supuesto de las economías nacionales. En Europa, por ejemplo, las feministas apuntan hacia las políticas económicas y las estructuras de la Unión Europea, al tiempo que corrientes feministas entre los que protestan contra la OMC rechazan las estructuras de ordenación de la economía global. De forma parecida, luchas feministas en pro del reconocimiento apuntan cada vez más allá del Estado territorial. Bajo el eslogan general «Los derechos de la mujer son derechos humanos», las feministas de todo el mundo unen las luchas contra las prácticas patriarcales a las campañas para la reforma de las leyes internacionales[14].

La consecuencia ha sido una nueva fase de política feminista en la que la justicia de género está recibiendo un nuevo enmarque. En esta fase, lo que más importa es el rechazo de las injusticias entretejidas de mala distribución y reconocimiento fallido. Más allá de estas injusticias de primer orden, no obstante, las feministas tienen también como objetivo una

metainjusticia recientemente hecha visible, a la que he llamado *desenmarque*[15]; desenmarque que surge cuando se impone el marco estatal territorial a las fuentes transnacionales de la injusticia. La consecuencia es la alteración arbitraria del espacio político a costa de las mujeres más desfavorecidas, a las que se les niega la oportunidad de presionar con reivindicaciones transnacionales. En tales casos, no pueden llevarse a cabo luchas contra la mala distribución y el reconocimiento fallido, y ya no digamos triunfar, a menos que se unan a las luchas contra el establecimiento de un marco injusto. El desenmarque, por tanto, emerge como un objetivo central de la política feminista en su fase transnacional.

Al hacer frente al desenmarque, esta fase de la política feminista hace visible una tercera dimensión de la justicia de género, más allá de la redistribución y el reconocimiento. Llamo *representación* a esta tercera dimensión. Tal como la entiendo, la representación no es solo asunto de garantizar igual participación política a la mujer en comunidades políticas ya constituidas. Exige también reenmarcar los debates sobre justicia que no pueden quedar debidamente contenidos dentro de sociedades políticas establecidas. Al rechazar el desenmarque, por tanto, el feminismo transnacional está reconfigurando la justicia de género como un problema con tres dimensiones, en el que la redistribución, el reconocimiento y la representación deben integrarse de un modo equilibrado[16].

El espacio político transnacional que se desarrolla en torno a la Unión Europea promete ser un lugar importante para esta tercera fase de la política feminista. En Europa, la tarea exige de algún modo hacer tres cosas a la vez. En primer lugar, las feministas deben trabajar con otras fuerzas progresistas para lograr prestaciones sociales igualitarias sensibles al género a un nivel transnacional. En segundo lugar, deben buscarse aliados para integrar esas políticas redistributivas con políticas igualitarias de reconocimiento, sensibles al género, que puedan hacer justicia a la heterogeneidad cultural europea. Por último, deben hacer todo esto sin endurecer las fronteras exteriores, asegurándose de que la Europa transnacional no se convierta en la fortaleza Europa, para no reproducir injusticias de desenmarque a una escala mayor.

Europa, no obstante, no es de ningún modo el único lugar en el que puede desarrollarse esta tercera fase de la política feminista. Son igualmente importantes los espacios transnacionales situados en torno a los diversos organismos de Naciones Unidas y el Foro Social Mundial. Ahí también las feministas se van uniendo a otros actores progresistas internacionales, incluidos los ecologistas, los activistas del desarrollismo y los pueblos indígenas, para rechazar las injusticias vinculadas a la mala distribución, el reconocimiento fallido y la representación fallida. Ahí también la tarea consiste en desarrollar una política tridimensional que equilibre adecuadamente e integre todos estos intereses.

Desarrollar esa política tridimensional no es de ningún modo fácil. Con todo, esta tarea ofrece enormes posibilidades a la tercera fase de la lucha feminista. Por un lado, este enfoque podría superar la principal debilidad de la segunda fase, al reequilibrar la política de reconocimiento con la política de redistribución. Por otro, podría remediar el punto débil de las dos fases anteriores de la política feminista, rechazando explícitamente las injusticias debidas al desenmarque. Sobre todo, una política de este tipo podría permitirnos plantear, y esperemos que responder, la cuestión política clave de nuestro tiempo: ¿cómo podemos integrar las reivindicaciones de redistribución, reconocimiento y representación para desafiar el amplio abanico de injusticias de género en un mundo en globalización?

Post scríptum

Este capítulo, escrito tras las elecciones presidenciales de 2004 en Estados Unidos, se reimprime en plena campaña del año 2008. Aunque esta contienda estaba todavía sin decidir mientras escribía esto, estaba claro ya un cambio significativo en la dinámica de género. La histórica pugna entre Barack Obama y Hillary Clinton en busca de la elección por el Partido Demócrata precipitó una nueva división entre las mujeres norteamericanas. Mientras que Obama recogía el apoyo de las feministas académicas, de las universitarias, de las jóvenes y de las afroamericanas, las más decididas

partidarias de Clinton eran mujeres trabajadoras blancas mayores y con bajos ingresos y menor nivel de formación. Las líneas divisorias sociológicas clave han sido la clase, la educación la «raza» o la etnicidad y la edad. Igual importancia ha tenido, sin embargo, la fisura entre el compromiso ideológico feminista, de una parte, y la identificación femenina de género, de otra. Mientras que las feministas ideológicas tendían abrumadoramente a apoyar a Obama, Clinton forjaba sorprendentemente un intenso vínculo experiencial con las mujeres de más edad y más pobres procedentes del campo y de las pequeñas ciudades, sin ninguna implicación previa en la historia del feminismo. Asediadas en sus propias vidas, se identificaban con una mujer percibida a la vez como constantemente acosada —humillada por las crónicas andanzas donjuanescas de su marido, vilipendiada por la derecha, rechazada por la juventud acomodada «liberal elitista»— y, también, por mostrarse fuerte y resuelta, como una superviviente y una luchadora. Pero lo que importa es que también Clinton cultivó una imagen masculinizante, tanto en relación con la política (prometiendo en cierto momento «asolar» Irán) como en relación con la conducta (emprendiendo una campaña que tiraba contra todo sin andarse con chiquitas, rebajándose hasta jugar «la carta de la raza»), mientras que Obama proyectaba una postura andrógina más suave (defendiendo el diálogo internacional en lugar de la bravuconada y el reconocimiento mutuo en lugar de la hostilidad «partidista»). Por último, el apoyo feminista ideológico en favor de Obama reflejaba un intenso forcejeo mantenido durante décadas con la polémica intersección del género y la «raza» en la historia de Estados Unidos. En cambio, la campaña de Clinton no mostraba ningún reparo en explotar y, de hecho, en repetir una historia traumática del cisma «raza» versus género, que se extiende desde la grieta abierta en los tiempos de la Reconstrucción por el sufragio de los negros hasta el juicio de O. J. Simpson. El contraste entre el cosmopolitismo posracial y «pospartidista» de Obama y el nacionalismo populista de línea dura de Hillary Clinton señalaba una división ulterior: la que existe, por un lado, entre aquellas mujeres que pueden imaginarse a sí mismas prosperando en un nuevo mundo «posnacional» basado en el conocimiento y, por otro, aquellas que solo pueden ver este mundo como una amenaza a su bienestar

y a su estatus. El desafío de unir a estos dos grupos en una coalición feminista revitalizada es una de las tareas más urgentes a las que nos enfrentamos en el periodo que viene. Y no solo en Estados Unidos.

Capítulo 7.
¿De la disciplina a la flexibilización? Releyendo a Foucault a la sombra de la globalización

Michel Foucault fue el gran teórico del modo fordista de la regulación social. Al escribir en el cenit del Estado de bienestar keynesiano de la posguerra, nos enseñó a ver el lado oscuro incluso de los logros más celebrados de este último. Vistos a través de sus ojos, los servicios sociales se convertían en aparatos disciplinarios, las reformas humanistas pasaban a ser regímenes de vigilancia panóptica, las medidas de salud pública se transformaban en implementaciones del biopoder y las prácticas terapéuticas no eran sino vehículos de sometimiento. Desde esa perspectiva, los componentes del Estado social de posguerra constituían un archipiélago carcelario de dominio disciplinario, tanto más insidioso cuanto autoimpuesto.

Por descontado, Foucault no entendió su propio proyecto como una anatomía de la regulación fordista. Al proponerse un alcance mayor en su diagnóstico, prefirió asociar el poder disciplinario con la «modernidad» *simpliciter*. Y la mayoría de sus lectores, yo misma incluida, le seguimos en ello. El resultado fue que los debates subsiguientes versaron sobre si el cuadro de la modernidad pintado por Foucault era demasiado oscuro y sesgado, al no tener en cuenta las tendencias emancipadoras de esta última[1].

Hoy día, sin embargo, las circunstancias requieren una lectura más estricta. Si ahora nos vemos situados al borde de una nueva época posfordista de globalización, debemos releer a Foucault bajo esa luz. Aún no siendo intérprete de la modernidad *per se*, Foucault se convierte en

teórico del modo fordista de regulación social, que capta su lógica interna, como la lechuza de Minerva, en el momento de su decadencia histórica. Desde esta perspectiva, es significativo que sus grandes obras de análisis social —*La historia de la locura, El nacimiento de la clínica, Vigilar y castigar, La historia de la sexualidad*, volumen primero— se escribieran en las décadas de los años sesenta y setenta, precisamente cuando los países de la OCDE abandonaban Bretton Woods, el marco financiero internacional base del keynesianismo nacional que hizo posible el Estado de bienestar. Dicho de otro modo, Foucault mapeó el perfil de la sociedad disciplinaria en el preciso momento en el que estaba abriéndose el suelo por debajo de ella. Y, aunque solo ahora con la mirada vuelta hacia atrás se ha hecho esto claro, este fue también el momento en el que se esforzaba por nacer lo que había de ser el sucesor de la disciplina. La ironía es clara: tanto si lo llamamos sociedad posindustrial como globalización neoliberal, un nuevo régimen orientado hacia la «desregulación» y la «flexibilización» estaba a punto de tomar forma cuando Foucault traducía a conceptos la normalización disciplinaria.

Evidentemente, releer a Foucault de este modo significa cuestionar su relevancia para el presente. Si fue un teórico de la regulación fordista, ¿cómo se relaciona su diagnóstico con el posfordismo? ¿Está ya pasada de moda su descripción de la sociedad disciplinaria? ¿O incluye también la gramática reguladora del fordismo la globalización neoliberal? En lo que sigue, examinaré estas cuestiones, aunque me mantendré a distancia de ambas hipótesis. Propondré una tercera interpretación «transformacionalista» y mantendré que, aunque el modo emergente posfordista de regulación social difiere ya suficientemente del fordista para excluir una simple extensión del análisis foucaultiano de la disciplina, dicho análisis puede servir todavía para iluminarlo. Más exactamente, puede inspirarnos para transformar creativamente las categorías foucaultianas y dar cuerpo a nuevas formas de «gobernabilidad» en la era de la globalización neoliberal.

Conceptualizaciones de la disciplina fordista

Conceptuar la disciplina como el modo fordista de regulación social es juntar categorizaciones foucaultianas y marxistas. Si Foucault mismo habría respaldado o no esta asociación, es una cuestión que podría ciertamente discutirse, ya que es posible encontrar apoyos textuales a favor y en contra[2]. Aquí, sin embargo, dejo de lado esta cuestión, porque mi intención no es permanecer fiel a Foucault. Pretendo más bien historizarlo, tal como él mismo historizó a muchos otros, sobre todo a Marx. En mis esfuerzos, como en los suyos, historización significa recontextualización, relectura de textos a la luz de categorías y problemas que no estaban al alcance de sus autores. Y, así, en este sentido, me mantendré fiel a Foucault pese a todo.

Entendamos, pues, por disciplina el modo fordista de regulación social. Permítaseme desembalar el significado de esta hipótesis explicando qué entiendo yo por fordismo. Tal como uso el término, «fordismo» comprende el llamado «breve siglo XX», el periodo que va de la Primera Guerra Mundial a la caída del comunismo. En este periodo, el capitalismo produjo un modo distintivo de acumulación, basado en la fabricación industrial en serie, el consumo de masas y el sistema de empresas verticalmente integrado. Pero el fordismo no fue simplemente un asunto de economía. Más bien los mecanismos de acumulación fordista se insertaban en y dependían de un armazón auxiliar de ordenaciones sociales, culturales y políticas. En el Primer Mundo, una de esas ordenaciones era el salario familiar, que conectaba los mercados laborales con las normas de género y las formas de familia emergentes, a la vez que favorecía el consumo doméstico privado. Otra era una cultura de consumismo burgués, que nacía con la publicidad, los medios de comunicación y los espectáculos de masas. Es importante destacar que algunas de las instituciones más características del fordismo del Primer Mundo no se desarrollaron plenamente hasta después de la Segunda Guerra Mundial: el «compromiso de clase» que incorporaba el trabajo como un factor importante en las comunidades nacionales; el Estado de bienestar keynesiano, que estabilizaba los mercados nacionales y reconocía los derechos sociales a los ciudadanos de

una nación, y, como he mencionado anteriormente, un sistema financiero internacional que posibilitaba el control por el Estado-nación de las economías nacionales. Por último, como sugieren estos últimos puntos, el fordismo era un fenómeno internacional organizado según líneas nacionales. Mientras beneficiaba exageradamente a los países ricos del Atlántico Norte, que dependían del trabajo y de las materias primas de las colonias (y, más tarde, poscolonias), fomentaba también aspiraciones nacionales y formas institucionales en el Tercer Mundo, aunque atrofiando a la vez el desarrollo de las posibilidades económicas y políticas necesarias para llevarlas a cabo. Fueron también importantes el antifascismo y el anticomunismo. En un siglo de guerras frías y calientes prácticamente interminables, los Estados fordistas mezclaban fatalmente industria privada con producción militar financiada públicamente, mientras creaban también organizaciones internacionales que se comprometían a respetar la soberanía nacional de esos Estados. De ahí se derivó una formación social polifacética. Como fase históricamente específica del capitalismo, y no simplemente una categoría económica, el fordismo fue una configuración internacional que insertó la fabricación en serie y el consumo de masas en marcos nacionales.

Entendido de esta manera, ¿qué tiene que ver el fordismo con Foucault? Para establecer el vínculo, debemos asumir que el fordismo no fue precisamente un conjunto de instituciones mutuamente adaptadas. Debemos postular más bien que, por debajo de estas instituciones, había un conjunto característico de mecanismos reguladores que las organizaba en un *ethos* común. Sumamente difundidas en la sociedad, esas técnicas de coordinación a pequeña escala organizaban las relaciones a un nivel «capilar»: en fábricas y hospitales, en prisiones y escuelas, en organismos de asistencia social del Estado y en hogares privados, en asociaciones formales de la sociedad civil y en la interacción diaria informal. Como contraparte «micropolítica» de la acumulación fordista, estas prácticas de «gobernabilidad» encarnaban una «racionalidad política» característica. La gramática reguladora del fordismo, no reducible ni a la *raison d'état* ni a una universal razón instrumental, actuaba muy por debajo de las alturas dominantes. No obstante, se hallaba igualmente lejos de la regulación social

«tradicional» según costumbres y valores. Este modo de gobernabilidad, que organizaba a los individuos, disponía de sus cuerpos en el espacio y en el tiempo, coordinaba sus fuerzas y hacía llegar hasta ellos el poder, ordenaba también las relaciones sociales de nivel básico de acuerdo con una lógica de control diseñada por expertos. Todo ello llevó a un modo de regulación social históricamente nuevo, un estilo *fordista* adaptado a las sociedades de fabricación en serie y consumo de masas nacionalmente delimitadas.

Hasta aquí he esbozado la idea de regulación fordista en abstracto. Ahora debo ocuparme de su carácter cualitativo. ¿Cuál es exactamente el tipo de gobernabilidad propio del fordismo? ¿Qué constituye la especificidad de sus característicos mecanismos de ordenación y racionalidad política? Las respuestas, pienso, pueden encontrarse en la explicación foucaultiana del biopoder disciplinario. Pero esta sugerencia suscita serios problemas. ¿Qué es específicamente fordista en la disciplina foucaultiana? Además, ¿cómo debemos interpretar el hecho de que Foucault localizara muchos de los momentos definitorios de la disciplina bastante antes del siglo XX, en las reformas sanitarias de la Ilustración, el *Panóptico* de Jeremy Bentham y el uso de las estadísticas de población del siglo XIX[3]? Por último, ¿cómo debemos entender el hecho de que, aunque Foucault nunca tematizó el problema de la escala, no obstante, situó implícitamente su análisis de la disciplina en relación con el nexo nacional/internacional?

Empecemos con el problema histórico. Es cierto que Foucault ubicó los orígenes de la disciplina en los siglos XVIII y XIX. Pero también afirmó que escribía «la historia del presente». Por ello, sostengo que estamos justificados en leer sus primeros materiales a través del prisma de la genealogía (término suyo). En este caso, la clínica y la prisión aparecen como iniciales y aún aislados campos de prueba para las prácticas reguladoras que se convirtieron en plenamente desarrolladas, operativas y hegemónicas mucho más tarde, en el siglo XX. Según esta lectura, para la que podría aportarse apoyo textual, la sociedad disciplinaria emergió por derecho propio solo después de la difusión general de las técnicas que se habían iniciado mucho antes, en instituciones dispersas y aisladas[4]. Solo

entonces, con la instauración del fordismo, llegó a generalizarse la disciplina y a convertirse en emblemática de la sociedad en general.

No solo es esta hipótesis históricamente plausible, sino que también aporta algunas claves para nuestras otras dos preguntas: el carácter cualitativo de la gobernabilidad fordista y el problema de la escala. En particular, sugiere tres rasgos definitorios de ese modo de regulación social, ahora interpretado como disciplina foucaultiana: totalización, concentración social dentro de un marco nacional y autorregulación. Detallemos cada una de ellas, basándonos en buena parte en ejemplos de Estados Unidos, construidos en términos foucaultianos.

Ante todo, la disciplina fordista era *totalizadora*, orientada a racionalizar los aspectos más importantes de la vida social, incluidos muchos nunca antes sujetos a organización deliberada. Los gerentes de Henry Ford, animados por su pasión por el control, intentaron racionalizar no solo la producción industrial, sino también la vida familiar y comunitaria de sus trabajadores, convencidos de que el hábito de trabajar empieza en la propia casa. De manera parecida, entre los años 1910 y 1930, los reformadores estadounidenses comenzaron a constituir organismos reguladores municipales, estatales y federales, con la intención de garantizar la salud y la seguridad públicas. El mismo periodo de tiempo vio la proliferación de elementos codificados de racionalización de la experiencia social: manuales de cuidados infantiles, administración del hogar («economía doméstica»), trabajo social (casos individuales), psicoterapia (médica y no profesional) y psicología industrial, por nombrar únicamente unos cuantos. Más tarde llegaron organismos de control orientados a grupos especiales de edades (justicia juvenil), régimen corporal (manuales de sexo, programas de alimentación y tablas para la forma física). Aparentemente, ningún ámbito social quedaba fuera del alcance de la campaña para someter todo a un control racional. La pasión fordista por la planificación incluso halló expresión en las fantasías utópicas de la cultura de masas, en especial en las revistas musicales minuciosamente sincronizadas de las películas de Hollywood[5].

Si la disciplina fordista era totalizadora, también estuvo —y esta es la segunda característica definitoria— *socialmente concentrada en un marco*

nacional. A medida que avanzaba el siglo, varias disciplinas anteriormente separadas convergían en un nuevo espacio societario dentro del Estado-nación. Se constituyó entonces un denso entramado de aparatos superpuestos en el que se interconectaban mutuamente instituciones y control social, y al que tanto Hannah Arendt como el foucaultiano Jacques Donzelot llamaron «lo social[6]». En lo social, los campos de las relaciones industriales, el trabajo social, la justicia criminal, la salud pública, los correccionales, la psicoterapia, la asesoría matrimonial y la educación se hicieron mutuamente permeables, partiendo cada uno de ellos del mismo reservorio de prácticas racionalizadoras y elaborando a la vez sus propias variaciones sobre la gramática común de la gobernabilidad. En algunos países, incluida la Francia de Foucault, este núcleo disciplinario era en gran parte asunto del Estado nacional; en otros, como Estados Unidos, organismos no gubernamentales desempeñaban una función más amplia, complementando a los aparatos estatales. Pero, en todos los casos, lo social se correlacionaba con un Estado nacional. Aunque Foucault no tematizó explícitamente la cuestión de la escala, su interpretación suponía que el ordenamiento disciplinario estaba nacionalmente delimitado. Desde esta perspectiva, lo social nacional era el nivel cero de la regulación fordista, la zona de su más densa elaboración y la plataforma de lanzamiento para su más amplia difusión. Desde esta zona la disciplina fordista irradiaba hacia fuera, expandiéndose imperceptiblemente por toda la sociedad nacional. Sin embargo, la concentración social no implicaba una jerarquía vertical, con órdenes que fluyeran unidireccionalmente de la cúspide a la base de una pirámide tradicional. Más bien, los aparatos disciplinarios subsistían unos al lado de los otros en el espacio de lo social-nacional, y sus agentes cooperaban y competían a un mismo nivel. Su medio era un entorno de profesionalismo de clase media, en el que los profesionales disfrutaban de una libertad y una autoridad considerables, pese a que sus actividades estaban sumamente racionalizadas. Resultado de todo ello era que los poderes disciplinarios se hallaban concentrados socialmente, aunque horizontalmente dispuestos dentro de un marco nacional. Por ello, como decía Foucault, la disciplina fordista era a la vez sistemática y «capilar».

La tercera característica importante de la disciplina fordista es consecuencia de las dos anteriores: este modo de ordenación social funcionaba sobre todo mediante la *autorregulación individual*. Este era el significado original de la expresión «control social», acuñada en 1907 por el sociólogo norteamericano Edward Ross, como una alternativa democrática a la jerarquía y a la coerción externa. Como subrayaba Foucault, los defensores del control social pretendían promover sujetos autorregulados capaces de autodominio interno. Apostando por que estos sujetos fueran más racionales, cooperativos y productivos que los directamente subordinados a la autoridad externa, los reformadores fordistas diseñaban formas de organización y prácticas de dirección nuevas. En oficinas, fábricas y organismos de servicio social, a los supervisores se les exigía que oyeran a trabajadores y clientes, solicitaran su aportación e incrementaran el alcance de su acción autónoma. Desde el ángulo de la alimentación y la educación, mientras tanto, psicólogos infantiles, educadores y expertos en cuidados infantiles proponían la reforma de las prácticas de la socialización infantil. Con el deseo de promover futuros ciudadanos autorregulados y autónomos, aquellos expertos urgían a las madres a que alimentaran a sus bebés cuando lo pidieran; a los padres, que evitaran el castigo corporal, y a los maestros, que despertaran la curiosidad y explicaran la racionalidad que había detrás de las normas. Aspiraciones parecidas informaban prácticas tan dispares como la asesoría matrimonial y las sentencias abiertas en casos criminales. La tendencia general era «subjetivar» a los individuos, alentar la «lingüistificación» de sus procesos internos como un medio de hacerlos responsables de estos procesos, y aumentar así su capacidad de autocontrol. Al reclutar de manera efectiva a los individuos como agentes de control social mientras promovía a la vez su autonomía, la disciplina fordista pretendía reemplazar la coerción externa por la autorregulación interna[7].

En general, pues, la disciplina fordista era totalizadora, socialmente concentrada en un marco nacional y orientada a la autorregulación. De ahí derivó una forma de gobernabilidad que superaba en mucho los límites del Estado, aun cuando permaneciera nacionalmente delimitada. Ampliamente difundida entre las sociedades nacionales, productiva en cuanto opuesta a lo

represivo, racional en oposición a carismática, esa forma movilizaba «cuerpos útiles [si no del todo dóciles]» en sociedades nacionalmente delimitadas de fabricación en serie y consumo de masas.

Ciertamente, pueden alzarse muchas críticas contra esta interpretación cuasifoucaultiana de la regulación fordista. Entre otras cosas, es abiertamente condenatoria del fordismo, y negligente con sus aspectos progresistas y emancipadores. En particular, desdeña demasiado el momento individualizador y subjetivador del control social, demasiado dispuesta a reducir su orientación promotora de la autonomía a una reglamentación normalizadora. Por último, se enreda en una contradicción performativa, porque depende, para su poder crítico, de aquellas mismas normas humanistas, entre ellas sobre todo la autonomía, que desea simultáneamente desenmascarar. Aunque yo misma dirigí esas críticas a Foucault en el pasado, y aunque aún las considero pertinentes en la actualidad, aquí no me detengo en ellas. Apunto más bien a un problema distinto: la relación entre disciplina y posfordismo. Al hacerlo, quiero problematizar lo que en una ocasión llamé las «intuiciones empíricas» de Foucault en cuanto opuestas a sus «confusiones normativas[8]».

¿De la disciplina a la flexibilización?

La anterior descripción de la disciplina fordista adopta por lo menos tres proposiciones empíricas que ya no se sostienen como verdaderas en la actualidad. Supone, en primer lugar, que la regulación social se organiza nacionalmente, que su objeto es una población nacional que vive en una sociedad nacional bajo los auspicios de un Estado nacional, el cual a su vez controla una economía nacional. Supone, en segundo lugar, que la regulación social constituye la contrapartida no regulada por el mercado a un régimen de acumulación de capital, que se concentra en la zona de «lo social», y cuyas instituciones características son los organismos gubernamentales y no gubernamentales de que consta el Estado de bienestar (nacional). Supone, por último, que la lógica de la regulación es

subjetivadora e individualizadora, que al reclutar a los individuos como agentes de autorregulación simultáneamente favorece su autonomía y los somete a control o, más bien, fomenta su autonomía como un medio para controlarlos.

Si estas proposiciones se tuvieron por verdaderas en la era del fordismo, su estatus actual es dudoso. En la era de la globalización posfordista posterior a 1989, las interacciones sociales trascienden cada vez más las fronteras de los Estados. Como consecuencia de ello, el ordenamiento de las relaciones sociales sufre un cambio significativo de escala, equivalente a la *desnacionalización* y a la *transnacionalización*. El ordenamiento social, que ya no es asunto exclusivo nacional, si es que realmente alguna vez lo fue, se produce ahora simultáneamente en varios niveles distintos. En el caso de la salud pública, por ejemplo, se espera que los organismos con base en el país armonicen sus políticas con las que se producen en el plano transnacional e internacional. Lo mismo cabe decir del mantenimiento del orden, la regulación bancaria, las leyes laborales, la regulación medioambiental y la lucha contra el terrorismo[9]. De modo que, aunque el ordenamiento nacional no desaparece, está en proceso de descentralización a medida que sus mecanismos reguladores se van articulando (a veces cooperativamente, a veces competitivamente) con los de otros niveles. Lo que emerge, por consiguiente, es un nuevo tipo de estructura reguladora, un sistema multiestratificado de gobernabilidad globalizada, cuyos contornos definitivos tienen todavía que determinarse.

Al mismo tiempo, la regulación experimenta también un proceso de *desocialización*. En la variante actual hegemónica —neoliberal— de la globalización, flujos transnacionales de capital, masivos y sin límites, desbaratan el proyecto keynesiano de control de la economía nacional. La tendencia es transformar el Estado de bienestar fordista en un «Estado de competencia» posfordista, puesto que los países compiten para reducir impuestos y eliminar «burocracias» con la esperanza de mantener y atraer inversiones[10]. La resultante carrera hacia mínimos por parte de las empresas (*race to the bottom*) alimenta innumerables proyectos de desregulación, así como esfuerzos para privatizar los servicios sociales, cediéndolos al mercado o devolviéndolos a la familia (lo que significa, en

realidad, a la mujer). Aunque la amplitud de estos proyectos varía según los países, el efecto general es una tendencia global a desestructurar la zona de «lo social (nacional)», antes el núcleo de la disciplina fordista. Los procesos posfordistas de ordenamiento social —cada vez menos concentrados socialmente y cada vez más entregados al mercado y a las familias— tienen menos probabilidad de converger en una zona identificable. La globalización genera, más bien, un nuevo paisaje de regulación social, más privatizado y disperso que cualquiera de los contemplados por Foucault.

Por último, así como la disciplina fordista languidece frente a la globalización, su orientación a la autorregulación tiende también a disminuir. Como la mayor parte de la labor de socialización está en manos del mercado, el enfoque individualizador que requiere mucha dedicación personal propio del fordismo tiende a dejarse de lado. En psicoterapia, por ejemplo, los enfoques centrados en charlas que requerían tiempo por delante, promovidos por el fordismo, van quedando excluidos cada vez más de la cobertura de los seguros y se sustituyen por una psicología de farmacia basada en medicamentos de aplicación rápida. Además, el debilitamiento del control estatal keynesiano significa más desempleo y menos redistribución por abajo, y, por ello, mayor desigualdad e inestabilidad social. El vacío resultante tiende más a llenarse por la represión descarada que por los esfuerzos por promover autonomía individual. De acuerdo con esto, en Estados Unidos, algunos observadores postulan la transformación del Estado social en un «complejo penal industrial», donde la reclusión de la juventud masculina se convierte en la política favorita en materia de desempleo[11]. Las prisiones en cuestión tienen poco en común con los panópticos humanistas descritos por Foucault. Con su gerencia a menudo subcontratada con empresas con fines de lucro, son más centros de violencia racial y sexual —violación, explotación, corrupción, sida sin tratar, bandas asesinas y funcionarios homicidas— que laboratorios para la introspección. Si esas prisiones resumen un aspecto del posfordismo, es precisamente aquel que ya no recurre a la autonomía individual. Aquí, más bien, nos encontramos con el retorno de la represión, si no es ya el retorno de lo reprimido.

En todos estos aspectos, la globalización posfordista queda muy lejos de la disciplina foucaultiana: multiestratificada en contraposición a lo nacionalmente delimitado, dispersa y controlada por el mercado en oposición a lo socialmente concentrado, cada vez más represora a diferencia de lo autorregulado. Con tales divergencias, es tentador concluir que la sociedad disciplinaria ha quedado simplemente obsoleta. Podríamos incluso sentir la tentación de declarar, siguiendo a Jean Baudrillard, que deberíamos todos «*oublier Foucault*».

Gobernabilidad globalizada

Pero esto sería un error. Si la sociedad contemporánea es posfordista y, por tanto, posdisciplinaria, no deja de ser provechoso analizarla desde un punto de vista cuasifoucaultiano. La clave está en identificar los mecanismos característicos de ordenación y la racionalidad política del nuevo modo emergente de regulación. De ahí podría derivar una interpretación cuasifoucaultiana de una nueva forma de gobernabilidad en globalización.

Tal como yo lo veo, este proyecto tiene por lo menos tres parámetros importantes. Una primera tarea crucial es conceptualizar el carácter transnacional de la regulación posfordista. La segunda es teorizar su creciente dependencia de los modos de gobernabilidad dispersos y sometidos al mercado. Una tercera tarea es analizar su racionalidad política distintiva, incluidos sus objetos característicos de intervención, modos de subjetivación y la mezcla de represión y autorregulación. Para cada tarea, afortunadamente, podemos apoyarnos en algún trabajo pionero ya disponible.

El carácter transnacional de la gobernabilidad contemporánea es el tema explícito de gran parte de la bibliografía sobre globalización. Bajo el lema de «gobernación sin gobierno», muchos estudiosos están dibujando el contorno de un aparato regulador multiestratificado que opera a escala transnacional. En este cuadro, el ordenamiento social no está ya nacionalmente delimitado, ni se correlaciona con un Estado nacional, ni se

centra tampoco en un único lugar de coordinación. Más bien el *locus* de la gobernabilidad se deshace, se descompone en varias funciones distintas, y se asigna a diversos organismos diferenciados que operan a varios niveles distintos, globales unos y regionales, locales o subnacionales otros. Por ejemplo, la función militar y la de seguridad se están dispersando, reubicando y redimensionando a consecuencia de «intervenciones humanitarias», «operaciones de pacificación», «guerra contra el terrorismo» y un sinfín de acuerdos multilaterales de seguridad. Del mismo modo, el derecho penal y las funciones de mantenimiento del orden están siendo desconcentradas, agregadas y redimensionadas, a veces hacia arriba, como en el caso de los tribunales internacionales de crímenes de guerra, el Tribunal Penal Internacional, la «jurisdicción universal» o la Interpol; y a veces hacia abajo, como en el caso de los tribunales tribales y la privatización de prisiones. Mientras, la responsabilidad en el derecho contractual está siendo redimensionada como resultado de la aparición de un régimen privado transnacional para la resolución de las disputas financieras (una reposición de la *lex mercatoria*). Las funciones de regulación económica se redimensionan en sentido ascendente en bloques de mercado regional, como la Unión Europea, el NAFTA y el Mercosur, y en cuerpos transnacionales formales o informales, como el Banco Mundial, el FMI y el Foro Económico Mundial, pero también en sentido descendente, en organismos municipales y provinciales, cada vez más responsables del fomento del desarrollo, de la regulación de los salarios y los impuestos, y de la provisión de bienestar social. En general, pues, estamos contemplando la aparición de una estructura con muchos niveles de gobernabilidad, un edificio complejo en el que el Estado nacional no es más que un nivel entre otros[12].

Este nuevo modo de globalización de la regulación acarrea una considerable dispersión de gobernabilidad. A diferencia de su predecesor fordista, el modo posfordista de regulación tiende a un «gobierno a distancia», mediante redes flexibles y fluctuantes que van más allá de los sitios institucionales estructurados[13]. El ordenamiento social actual, no centrado ya en el Estado-nación, actúa a través de los poderes y las voluntades de una colección dispersa de entidades, que incluye Estados,

organizaciones supranacionales, multinacionales, diversas ONG, asociaciones profesionales e individuos. En el plano nacional, por ejemplo, algunas de ellas, las QUANGO [Quasi-Autonomous Non-Governmental Organisation, o Quasi-Autonomous National Government Organisation; organizaciones no gubernamentales cuasiautónomas en Gran Bretaña, Austria, Irlanda y otros países], asumen regularmente funciones anteriormente ejercidas por el Estado; con la privatización de prisiones, servicios públicos y escuelas, la responsabilidad ante el electorado es sustituida por las negociaciones entre «socios» en las juntas directivas de la «comunidad[14]». En el plano internacional, igualmente, un cambiante y variopinto conjunto de notables no elegidos se reúne cada año para mantener discusiones vagamente institucionalizadas en Davos, mientras la reglamentación legal de los negocios transnacionales cede el paso a nuevas formas de arbitraje informal *ad hoc*, cuyo carácter privado y discrecional las exime del escrutinio público[15]. El resultado es un aparato regulador con una composición tan compleja y variable que el destacado teórico de relaciones internacionales Robert F. Cox pudo con razón llamarlo «*la nebuleuse*[16]»…

Pese a su carácter umbroso, la gobernabilidad posfordista muestra rasgos cualitativos reconocibles. Este modo de regulación depende mucho más que su predecesor de los mecanismos de ordenación dependientes del mercado. Siguiendo el modelo neoliberal, expande al máximo el alcance de la racionalidad económica, introduciendo la competitividad en los servicios sociales, transformando a los clientes en consumidores y sometiendo a los expertos profesionales a la disciplina del mercado. En este régimen de «gobernabilidad desestatalizada», la política social sustantiva cede el paso a tecnologías formales de rendición económica de cuentas, a medida que los profesionales de los servicios son reemplazados por auditores como encargados de la disciplina en primera línea[17]. Entretanto, como los vales sustituyen a los servicios públicos y la «prevención de riesgos» privatizada reemplaza a la seguridad social, a los individuos se les hace asumir nuevos niveles de «responsabilidad» en sus vidas. Al desplazar las técnicas fordistas de «control social», los mecanismos de mercado organizan grandes franjas de la actividad humana; hasta las decisiones sobre el

matrimonio y la maternidad se ven envueltas por los incentivos y las desincentivaciones del mercado.

El resultado es un nuevo modo posfordista de subjetivación. Ni el sujeto victoriano de la normalización individualizadora ni el sujeto fordista del bienestar colectivo; el nuevo sujeto de la gobernabilidad es el agente activamente responsable. Como sujeto de alternativas (de mercado) y consumidor de servicios, este individuo está obligado a aumentar su calidad de vida a través de sus propias decisiones[18]. En este nuevo «cuidado del sí mismo», todo el mundo es un experto en su propio yo, responsable de gestionar el propio capital humano hasta su máximo rendimiento[19]. En este aspecto, el proyecto fordista de autorregulación prosigue, pero por otras vías.

Sin embargo, el modo posfordista de gobernabilidad difiere claramente del modo anterior. La regulación fordista aspiraba implícitamente a la universalidad, pese a la persistente desigualdad social. Según entendía Foucault, su objeto de intervención no era solo el individuo disciplinado, sino el «bienestar general» y «la población» como un todo; la normalización disciplinaria estaba unida al «biopoder», que proyectaba la sincronización y la estandarización nacionales, aunque fuera sobre las espaldas de las colonias sometidas. En cambio, la gobernabilidad posfordista ha hecho estallar el marco nacional, como hemos visto. Al hacerlo, además, renuncia al mismo tiempo al empuje universalista de este último, sin recurrir, no obstante, al *laissez-faire*. La regulación posfordista más bien establece nuevas formas de segmentación (transnacional). Al trabajar en gran parte a través de perfiles de población, separa a los individuos y los observa pensando en la eficiencia y la prevención de riesgos. Al separar el trigo del que es competente y competitivo de la paja del incompetente y no competitivo, la política social posfordista construye diferentes cursos de vida para cada uno. El resultado es un nuevo tipo de gobernabilidad segmentada: autorregulación responsable en algunos, salvaje represión para otros. En esta «sociedad dual», una zona hipercompetitiva y totalmente conectada en red coexiste con un sector marginal de población excluida de bajo rendimiento[20].

El esbozo anterior solo es eso: una visión general superficial de algunas de las maneras como es vista la gobernabilidad posfordista. Queda mucho trabajo por hacer. Concluyamos indicando dos instrucciones adicionales para posteriores investigaciones.

Una fascinante posibilidad es la que se refiere a las funciones de ordenamiento llevadas a cabo mediante «redes» en el posfordismo. El término «red», vocablo omnipresente en la globalización, denomina tanto una forma de organización social como una infraestructura de comunicación. Lo más característico de la red es su capacidad de combinar la organización establecida mediante reglas con la flexibilidad, la adaptabilidad, la descentralización y la dispersión espacial. Y así, en los negocios, tenemos toda una serie de cadenas transnacionales de empresas —abastecedores, contratistas, intermediarios, etcétera— que abarcan la frágil y fácilmente alterable estructura de la producción orientada a los nichos de producción *just-in-time*. También en la peculiar intersección de política, religión y criminalidad, tan presente en nuestras mentes hoy día, tenemos redes terroristas: transnacionales, descentralizadas, espacialmente dispersas, carentes aparentemente de líderes e imposibles de localizar, por lo menos por algo tan torpe como un Estado nacional, pero capaces pese a todo de actos sorprendentemente bien organizados de destrucción masiva sincronizada, enrolando al mundo macdonalizado al servicio de la Yihad, por no decir desestabilizando para siempre la distinción entre uno y otra[21].

Aparentemente más rizomáticas y deleuzianas que disciplinarias y foucaultianas, las redes pueden estar emergiendo de todas maneras como nuevos e importantes vehículos de la gobernabilidad posfordista. Los teóricos críticos de la globalización harían bien en intentar analizarlas en términos foucaultianos. Sobre todo podríamos explorar su articulación (la competitiva y la cooperativa) con tipos más familiares de organismos reguladores.

Otro candidato para un análisis cuasifoucaultiano de la globalización es la noción relacionada de «flexibilización». Vocablo también ubicuo en la terminología de la globalización, la «flexibilización» nombra tanto un modo de organización social como un proceso de autoconstitución. Mejor: es un proceso de autoconstitución que se correlaciona con, surge de y viene a ser

un modo de organización social. El sello característico de la flexibilización lo constituyen la fluidez y la provisionalidad, y un horizonte temporal de «nada a largo plazo». De modo que lo que las redes son al espacio, la flexibilización lo es al tiempo. Y así tenemos la especialización flexible de la producción *just-in time* en el mundo de los negocios. Y tenemos a los «hombres flexibles» (y las mujeres) descritos por Richard Sennett, que cambian a menudo de oficio y hasta de carrera, y se trasladan de un lugar a otro en un abrir y cerrar de ojos, abandonando relaciones escolares y amistades para adecuarse a un horizonte sin nada a largo plazo, y cuya personalidad no consiste en un relato único de vida global, coherente y con sentido. Esos yoes flexibles parecen más fragmentarios y posmodernos que el sí mismo subjetivado e identitario descrito por Foucault. Con todo, están quizá surgiendo como nuevos e importantes instrumentos de autorregulación, por lo menos para las «clases cualificadas». De manera que los teóricos críticos podrían someterlos también a un análisis cuasifoucaultiano. Sobre todo, podrían intentar determinar si el proyecto de control social a través del autodominio y hasta la autonomía personal serían capaces de sobrevivir al fordismo bajo una apariencia nueva[22].

En todos esos análisis, debemos recordar que la disciplina fue la respuesta de Foucault a la siguiente pregunta: ¿cómo actúa el poder en ausencia del rey? Hoy día, evidentemente, su respuesta ya no convence, pero no es esta la cuestión. Lo más preocupante es que la pregunta misma requiere una nueva formulación: ¿cómo actúa el poder tras el «descentramiento» del marco nacional, que continuó organizando la regulación social mucho tiempo después de haber desaparecido el monarca? De hecho, apenas podríamos formular mejor una pregunta más orientadora en nuestro intento de comprender nuevos modos de gobernabilidad en la era de la globalización neoliberal. Desde mi punto de vista, ese esfuerzo es, con mucho, la manera más adecuada de honrar al más original e importante pensador del pasado siglo.

Capítulo 8.
Amenazas a la humanidad en un mundo en globalización: reflexiones arendtianas sobre el siglo XXI

Hannah Arendt fue la gran teorizadora de la catástrofe que se produjo a mediados del siglo XX. Al escribir después del holocausto nazi, nos enseñó a conceptualizar qué es lo que estaba en juego en ese momento, el más sombrío de la historia. Vistos con sus ojos, los campos de exterminio representaban la más radical negación de la capacidad humana por antonomasia de la libertad y de la característica condición humana de la pluralidad. De modo que, para Arendt, aquellos campos tuvieron una cualidad reveladora. Al llevar al límite el proyecto de hacer superfluo al ser humano como tal, el régimen nazi cristalizó en su forma más extrema y aguda las corrientes que, en un marco más general, amenazaban a la humanidad en aquella época.

Arendt exploró también estas corrientes en otras partes. En el estalinismo, por ejemplo, percibía ella un intento no muy distinto de remodelar la vida humana a gran escala; al buscar una única visión totalizadora, eliminaba también el espacio público y ponía en peligro la individualidad y la pluralidad. Pero esto no era todo. A diferencia de los partidarios de la Guerra Fría, que más tarde se apropiaron del concepto arendtiano de totalitarismo para sofocar las críticas del que ellos llamaban el «mundo libre», Arendt desenterró también lo que podríamos llamar algunos «cristales» protototalitarios o cuasitotalitarios en las democráticas «sociedades de masas» de los años cincuenta: el eclipse de la política por la «gestión social» y la colonización del espacio público por las técnicas

científicas de manipulación de la opinión y gestión de poblaciones. Sin pasar por alto de ningún modo las enormes diferencias existentes entre nazismo, estalinismo y sociedad democrática de masas, mantuvo el punto de vista herético de que esta última también contenía amenazas estructurales para las condiciones fundamentales del ser humano. El resultado fue una visión de gran alcance sobre los males propios del siglo XX y un diagnóstico de la vulnerabilidad de la humanidad.

Muchos detalles específicos de estos análisis son ciertamente discutibles. Pero este no es el nivel por el que yo quiero acercarme al pensamiento de Arendt. Lo que me interesa, más bien, es el amplio diagnóstico que subyace en ellos. Desde la perspectiva de Arendt, las catástrofes distintivas y características del siglo XX surgieron de la fatídica convergencia de dos importantes corrientes históricas. Una fue la crisis del Estado-nación, al que la lógica expansionista del imperialismo había obligado a soltar amarras de los límites de su espacio; esta crisis produjo profundos chovinismos nacionales y pannacionales, minorías estigmatizadas y vulnerables y personas apátridas e indefensas, privadas de pertenencia política y por lo mismo del «derecho a tener derechos». La otra corriente fue la intrusión en la política de una manera de ver totalizadora y fundamentalmente antipolítica, no muy distinta de la manera de ver que James Scott parafrasea como «ver como mira un Estado[1]». Al asumir una perspectiva omnisciente que se produce «desde las alturas dominantes» (*commanding heights*), esta manera de ver hacía de los seres humanos material para sus esquemas totalizadores. Esta visión no solo pasó por alto la pluralidad y la libertad humanas, sino que, además, su *raison d'être* era precisamente eliminarlas. De la confluencia de la crisis del Estado-nación y la perspectiva totalizadora de las alturas dominantes resultó un nuevo tipo de mal y de amenaza para la humanidad.

El análisis de Arendt fue un esfuerzo ejemplar para captar su tiempo en conceptos. Atenta a los fenómenos más terribles y perturbadores de la época, buscó comprender qué había de nuevo y de jamás visto en ellos y, por consiguiente, qué era lo que no podía ser reducido a horrores del pasado. Ella misma se expresó explícitamente acerca de esta orientación. Buscando situarse en el espacio que hay «entre el pasado y el futuro»,

cultivó conscientemente una manera de pensar que era a la vez historiadora y centrada en el presente.

Esta es la postura que encuentro más interesante del pensamiento de Arendt y la más digna de emulación en el siglo XXI. También nuestra época puede quedar iluminada por las especulaciones que historizan el presente y diagnostican sus peligros característicos con la esperanza de impedir que se hagan realidad en el futuro. Esta postura, afín en algunos aspectos a la orientación de Michel Foucault, no es, a mi entender, simplemente relevante, sino absolutamente indispensable para las especulaciones políticas vitales de los próximos tiempos[2].

Sin embargo, no insisto en el carácter históricamente posicionado del pensamiento de Arendt solo para dar validez a su enfoque general. Quiero, además, reflexionar con mayor especificidad sobre la importancia que tiene para el presente. Quiero preguntarme: puesto que Arendt teorizó sobre las catástrofes propias del siglo XX, ¿qué aporta su diagnóstico sobre las que se ciernen sobre nosotros en el siglo XXI? ¿Surgen también esos peligros actuales para la humanidad de proyectos que pretenden eliminar la libertad y la pluralidad? ¿Provienen también esos peligros de la misma fatídica conjunción de la crisis del Estado-nación con la tendencia a «ver como mira un Estado»?

Sospecho que la respuesta a cada una de esas preguntas es sí y no. Por una parte, nuestros peligros actuales son suficientemente distintos de los producidos a mediados del siglo XX para no poder ya recurrir a una simple extensión de los análisis de Arendt. Por otro, la dinámica más profunda que ella supo identificar puede, no obstante, clarificar esas nuevas amenazas de la humanidad que van juntando fuerzas en la actualidad. En general, pues, el enfoque que propongo es este: ni debemos rechazar precipitadamente los análisis de Arendt ni hemos de mantenernos demasiado fieles a ellos. Debemos más bien transformar creativamente el pensamiento arendtiano y explicar con su ayuda nuevos modos de negación de lo humano propios del siglo XXI.

En lo que sigue, por tanto, intentaré demostrar la continua relevancia de Arendt a la vez que eludir cualquier atisbo de rendida devoción. Comienzo con la observación de que su diagnóstico de la dinámica del desastre posee

todavía fuerza para iluminar rasgos de nuestra propia época. Ciertamente, el 11-S y sus secuelas pueden analizarse provechosamente en términos de un mutuo entrecruzamiento de la crisis del Estado-nación con la tendencia a ver igual que mira un Estado. Por un lado, la aparición de una forma radicalmente nueva de islamismo político transnacional responde al fracaso del moderno nacionalismo laico en Oriente Medio y, más allá, un fracaso enraizado en antiguas y nuevas formas de imperialismo. Añadamos que Al Qaeda y sus ramificaciones mantienen una inquietante semejanza con los panmovimientos antipolíticos, cuyo origen Arendt atribuyó a la desestructuración del Estado-nación en *Los orígenes del totalitarismo*. Por otro lado, la respuesta del gobierno de Bush al 11-S, sobre todo su desastrosa invasión y ocupación de Irak, perdura como un ejemplo de manual de una visión «de ninguna parte», totalizadora y antipolítica. Esta administración, empeñada en moldear la realidad según el perfil de su voluntad y en negar la capacidad humana para la acción libre, sigue su curso en directa oposición a una opinión mundial movilizada, y con una flagrante violación del derecho internacional. En lo que a esto se refiere, sus acciones condensan tanto la crisis del Estado-nación como esa visión hecha desde las alturas dominantes. Trabados uno contra el otro en un círculo destructivo autopropulsado, los proyectos del «yihadismo» y de la «guerra contra el terrorismo», que se refuerzan mutuamente, recapitulan aspectos clave del diagnóstico de Arendt, aun cuando generan también nuevas formas de amenazas para la humanidad que ella misma no pudo haber imaginado.

Si estos rasgos del presente evocan aspectos clave del diagnóstico de Arendt, otros van bastante más allá de ese diagnóstico. Un desarrollo «postarendtiano» de este tipo es la aparición titubeante, aunque inconfundible, de un régimen internacional de derechos humanos, que va acompañado de una resurrección del interés por el cosmopolitismo. Otro es una nueva apreciación de la pluralidad, no solo de la nacional y la individual sobre las que teorizó Arendt, sino también de otras formas de pluralidad, incluidas las que se asocian al género, a la sexualidad y al multiculturalismo. Y aún otro desarrollo del mismo tipo es el esfuerzo por reemplazar la idea westfaliana de soberanía, indivisa, territorialmente

delimitada y centrada en el Estado, pero ahora desestabilizada por la globalización, por nuevas formas de responsabilidad política compartida, transterritoriales y multiestratificadas.

¿Qué hacer, en el siglo XXI, con esta conjunción de «cristales» arendtianos y postarendtianos? ¿Pueden estas nuevas tendencias de cosmopolitismo, pluralismo y poswestfalianismo adquirir finalmente suficiente consistencia como para resolver la crisis del Estado-nación y servir de contrapeso al impulso a gobernar desde las alturas dominantes? ¿O, más probablemente, van a doblegar y absorber estas últimas tendencias a aquellas primeras? Estas cuestiones estructuran todavía gran parte de la teorización política actual de mayor interés y ello es un indicador de la relevancia permanente de Arendt. Aunque las opiniones sobre estas cuestiones permanecen ampliamente divididas, muchos observadores atentos invocan motivos arendtianos, a sabiendas o no, cuando intentan situar nuestro actual siglo XXI en el espacio que media entre el pasado y el futuro.

Por un lado, están aquellos que, como Jürgen Habermas y David Held, sacan esperanzas de las tendencias postarendtianas de cosmopolitismo, pluralismo y poswestfalianismo. Para estos teóricos, esos desarrollos sugieren una manera de salir de la dinámica del desastre analizada por Arendt. Habermas, por ejemplo, advierte que la inmigración creciente asociada a la globalización está transformando ahora la autocomprensión ético-política de mucha gente. Entre las consecuencias están las reacciones defensivas de los nativos, por un lado, y un nuevo interés por la diferencia y la hibridación, por otro. La primera respuesta, defensiva, evoca la posibilidad, analizada por Arendt, de que algunos se sientan de nuevo apátridas y expulsados de la humanidad. La segunda, en cambio, evoca nuevas formas de convivencia en la pluralidad, que podrían poner fin a esa dinámica. Esta segunda respuesta sugiere también que el Estado-nación podría quedar superado. En vez de los supuestos herderianos de siglos pasados, aparece ahora una nueva conciencia de construcción social de la nación como una «comunidad imaginada». Este escepticismo para con la comunidad primordial va acompañado de una nueva apreciación de la pluralidad en el seno de cada comunidad política: pluralidad de origen

nacional, de religión, de etnicidad y de lengua, por un lado, y de género y de sexualidad, por otro. Y esto a su vez da origen a esfuerzos por repensar la comunidad política en formas que no requieren homogeneidad. La consecuencia es un nuevo proyecto político que tiende a disolver el guión puesto entre Estado y nación, desvinculando de este modo la comunidad política de la nacionalidad[3].

Este proyecto va bastante más allá de todo lo que Arendt contemplaba, pero no deja en absoluto de tener sus propios problemas. Habermas, por ejemplo, propone reemplazar el etnonacionalismo por el «patriotismo constitucional». En este caso, la solidaridad de los ciudadanos no descansa ya en ninguna similitud sustancial preexistente; más bien emergería del «dominio comunicativo de los conflictos[4]». Partiendo de esta base, los Estados democráticos constitucionales podrían ahora desarrollar una nueva autocomprensión liberal. Sensibles a las diferencias intracomunitarias, podrían formular sus leyes en términos generales y suficientemente neutrales, que evitaran proclamar a los inmigrantes y a las minorías étnicas ciudadanos de segunda clase. Este enfoque serviría también para proteger los derechos de los no ciudadanos en sus territorios. En este caso, así procede el argumento, la dinámica de desastres diagnosticada por Arendt podría llegar a pararse. Plenamente admitidos como ciudadanos, los miembros de las minorías tendrían una pertenencia asegurada a una comunidad política (desnacionalizada), que garantizaría su derecho a tener derechos, y los extranjeros verían protegidos sus derechos fundamentales. A diferencia del etnonacionalismo, por tanto, el patriotismo constitucional podría detener la producción de personas apátridas y superfluas[5].

Es interesante especular sobre qué habría pensado Arendt de esta propuesta. Imagino que su respuesta habría sido doble. Por una parte, habría aplaudido ciertamente el cambio de una política basada en el etnonacionalismo a otra basada en el patriotismo constitucional, dado su propio entusiasmo republicano por una solidaridad comunicativamente generada. Por otra parte, habría observado también que este enfoque hace que la protección de las minorías dependa de la continua autocomprensión liberal de la mayoría, y esta no deja der ser una base frágil, ya que el modo como la mayoría se entiende a sí misma puede cambiar. En este caso, podría

producirse una regresión al etnonacionalismo, y se reasumiría la dinámica del siglo XX de creación de apátridas y expulsados de la humanidad[6]. Así pues, para Arendt, la mejor salvaguardia del derecho de una minoría a tener derechos era el Estado en sí; desde su punto de vista, la restauración de los derechos humanos solo parecía posible «a través de la restauración o del establecimiento de los derechos nacionales[7]». Por ello, se sentía impulsada a resucitar el Estado-nación, aunque su propio análisis le había demostrado ya con meridiana claridad a dónde podía llevar esto.

Por fortuna, sin embargo, la resurrección del Estado-nación no es la única respuesta posible a la razonable preocupación por la posibilidad de que el solo patriotismo constitucional sea insuficiente para evitar la producción de personas superfluas y apátridas. Más prometedor, pienso, es el paso al nivel cosmopolita, un paso que Arendt consideró utópico. Cuando escribió *Los orígenes del totalitarismo* en 1951, advertía: «Por el momento, no existe una esfera que se halle por encima de las naciones[8]». En esta formulación, la expresión «por el momento» es particularmente llamativa, porque deja abierta la posibilidad de nuevos desarrollos, como las protecciones emergentes de los derechos humanos, que los cosmopolitas del siglo XXI encuentran tan alentadoras. A diferencia de Arendt, estos pensadores conciben un estatus jurídico internacional accesible para los individuos, que no está mediado por los Estados. Según ellos, por tanto, esta forma emergente de «ciudadanía mundial» representa una copia de reserva del patriotismo constitucional, que podría evitar la condición de apátrida y de superfluidad humana en caso de que este último fracasara[9]. Al abogar por un orden poswestfaliano, por tanto, los cosmopolitas intentan subordinar la soberanía estatal a los tribunales internacionales, al mantenimiento de la ley global de los derechos humanos y, en el peor de los casos, a intervenciones humanitarias[10].

Hoy día, por supuesto, estamos todavía muy lejos de todo esto. Pero, además, en las condiciones actuales, los pasos titubeantes que damos en esa dirección están sujetos a graves desviaciones. Las intervenciones humanitarias, absolutamente justificables en abstracto, fácilmente evolucionan hacia maquinaciones de la superpotencia que persigue estrechos intereses nacionales. De modo parecido, los procesos judiciales

internacionales contra los crímenes de guerra, aunque totalmente apropiados en sí mismos, son vulnerables a la imputación de «justicia del vencedor», como bien entendió la autora de *Eichmann en Jerusalén*. Estas sospechas se avivan, evidentemente, cuando la única superpotencia del mundo proclama el derecho a determinar unilateralmente cuándo se requiere una intervención humanitaria, mientras reclama también por adelantado quedar absolutamente exenta de cualquier proceso internacional posible por crímenes de guerra[11].

Estas preocupaciones han llevado a algunos observadores a no ver en el cosmopolitismo más que una máscara del imperio. Concentrándose exclusivamente en la cara oculta del proceder más allá de la soberanía nacional estatal, estos pensadores prefieren creer que las raíces de las catástrofes identificadas por Arendt son todavía suficientemente fuertes como para integrarse en los desarrollos por lo visto más esperanzadores de nuestra época. Poniendo especial atención en la fuerza constante de la visión totalizadora desde las alturas dominantes, nos desafían a investigar las implicaciones en la historia mundial del colapso del comunismo. La pregunta crucial, desde esta perspectiva, es: ¿vivimos realmente en un mundo postotalitario? ¿Significa realmente la desaparición primero del fascismo y luego del comunismo el final de los proyectos hipertotalizadores que podrían destruir el mundo libre y hacer superfluo al ser humano? ¿O más bien están esos proyectos esperando entre bastidores?

Me permito sugerir que hay tres maneras distintas de enfocar estas cuestiones. El primer enfoque busca nuevas versiones del tipo de totalitarismo clásico analizado por Arendt. El mejor ejemplo contemporáneo es el controvertido libro de Paul Berman *Terror y libertad*, que analiza el islamismo político radical de comienzos del siglo XXI como una variante del totalitarismo clásico, con muchas semejanzas con el fascismo europeo. Lo mismo que este último —sostiene Berman—, Al Qaeda y sus ramificaciones están recordando siempre un pasado imaginario, se obsesionan con la identificación entre enemigos internos y externos, y buscan construir un sistema social totalizador, sostenido por una ley absolutista, que no deja espacio alguno a la vida privada o a la libre asociación[12].

En su carácter sumamente provocador, este análisis recuerda hasta cierto punto algunos de los hechos por Arendt. Pero tengo la convicción de que va contra el espíritu más hondo de su pensamiento. Berman asimila precipitadamente un fenómeno nuevo a un modelo anterior familiar y pierde de vista la auténtica novedad del primero. Al situar las fuentes intelectuales de Al Qaeda en la modernidad cultural europea, olvida esclarecer las fuentes sociales de la llamada del islamismo y, asemejando este último al fascismo, rechaza finalmente cualquier rasgo común subyacente entre «nosotros» y «ellos». El resultado es una réplica exacta del tipo de pensamiento maniqueo que Berman mismo pretende criticar, y que Arendt detestó sin reservas.

Afortunadamente, sin embargo, el método de Berman no es la única manera de examinar la posibilidad de un totalitarismo renovado en el siglo XXI. Un segundo enfoque contempla la posibilidad de nuevos proyectos cuasitotalitarios de una dominación a vuelo de pájaro, que no recuerda las formas clásicas. Dos ejemplos tomados de los extremos opuestos del espectro político son el libro de 1998 de John Gray *Falso amanecer*, por un lado, y el de Michael Hardt y Antonio Negri *Imperio*, por otro.

Gray, más influido por Isaiah Berlin que por Arendt, sugiere de todas maneras que la libertad y la pluralidad humanas están actualmente amenazadas por un proyecto totalizador tan absolutamente arrogante y peligroso para la libertad como lo fue el comunismo: el proyecto de imponer por todas partes una única «sociedad del libre mercado», desarraigando los mercados de sus marcos sociales y culturales y anulando todas las particularidades nacionales. Según Gray, además, este proyecto no se lleva a cabo de un modo natural: todo lo contrario de lo que sugiere su presentación ideológica del libre mercado como algo «natural», la «sociedad del libre mercado» solo puede surgir por un masivo esfuerzo de ingeniería social. Para Gray, por consiguiente, representa un nuevo sistema cuasitotalitario, centrado más en el mercado que en el Estado, pero siempre totalizador y destructor de la pluralidad[13].

En cambio, Hardt y Negri distinguen el contorno de un nuevo sistema de dominación totalizadora en el régimen emergente de gobernación global

que actualmente reemplaza el orden westfaliano centrado en el Estado. No sorprende para nada que este régimen cuasitotalitario abarque las instituciones de gobierno del nuevo orden económico global, que eximen al capital empresarial transnacional de todo control político democrático. Sí sorprende, en cambio, que contenga también a muchas de las instituciones cosmopolitas, a las que teóricos como Habermas y Held han dado apoyo, incluido el régimen emergente de derechos humanos. Desde el punto de vista de Hardt y Negri, *ninguna* de esas nuevas instituciones globales rinde cuentas democráticamente y todas sirven a los intereses de la élite global. De modo que también ellas proyectan un nuevo sistema cuasitotalitario que ocupa las mismas vistas que se alcanzan desde las alturas dominantes[14].

Es interesante observar que tanto Gray, por un lado, como Hardt y Negri, por otro, se refieren a una estructura de control muy distinta de la del totalitarismo arendtiano. En ningún caso está la dominación directamente institucionalizada por un poderoso centro que pueda identificarse como análogo al «Estadopartido», nazi o estalinista. Más bien lo está indirectamente mediante un aparato descentralizado: el mercado, en un caso, y el entramado de múltiples aparatos de gobernación, en el otro. De modo que la fuente de amenaza es más elusiva y difícil de fijar que en los casos analizados por Arendt. Sin embargo, el resultado proyectado no es para nada distinto. Tanto Gray, por un lado, como Hardt y Negri, por otro, postulan sistemas de control prácticamente omnicomprensivos, cuya lógica expansiva eliminaría cualquier posible alternativa. Todos ellos suponen también que la consecuencia no es sino el sometimiento de la libertad humana a la falsa necesidad de un determinismo social, pese a la retórica de la libertad de mercado y la democracia cosmopolita. De manera que todos estos autores plantean realmente la necesidad de una investigación cuasiarendtiana de la gramática profunda de los nuevos fenómenos sociales en términos del potencial que tiene para hacer de los humanos seres superfluos.

Sin embargo, ninguna de estas interpretaciones, hiperbólicas y equívocas como son, alcanza la perspicacia de la mejor obra de Arendt. Gray está tan preocupado por preservar una pluralidad de capitalismos que acaba defendiendo alternativas no democráticas a la hegemonía americana.

Y aunque Hardt y Negri fantasean sobre la rebelión espontánea de una «multitud» constituyente, aprecian poco la práctica de la democracia y sus condiciones institucionales[15]. Además, ambos libros exageran la sistematicidad y el carácter totalizador de las formas de dominación del siglo XXI. Cuando no oscurecen simplemente las contratendencias emancipadoras y los elementos contrarios y opuestos, los interpretan como meras artimañas del sistema.

Para evitar esos análisis excesivamente sistemáticos y demasiado totalizadores, todavía podemos abordar nuestra cuasiarendtiana pregunta desde otro enfoque: ¿estamos viviendo realmente en un mundo postotalitario? Este tercer enfoque intentaría identificar «cristales» cuasitotalitarios incrustados en proyectos políticos que de por sí no son intrínsecamente totalitarios. Nos alertaría de los daños potenciales que nos acechan hasta en tendencias sociales aparentemente favorables e intentaría averiguar el peso relativo de los «cristales» positivos y negativos en su interior. El quid de la cuestión, sin embargo, no estaría en analizar cada proyecto político de ese género por separado, aislado del resto. Más bien este tercer enfoque pretendería descubrir la dinámica de su interacción mutua. Buscando trazar el mapa de la constelación global de la época, identificaría los proyectos alternativos más potentes de esta última y el más amplio campo de fuerzas en el que dichos proyectos compiten por la hegemonía.

Como mínimo, por tanto, este enfoque intentaría descubrir «cristales» protototalitarios en cada una de las siguientes formaciones: (1) en las sociedades liberal-democráticas actuales, que en este momento están siendo transformadas por la globalización, sobre todo aquellas, como Estados Unidos, cuya cultura política se muestra vulnerable a las manipulaciones cuasitotalitarias; (2) en las estructuras poswestfalianas de gobernación emergentes, en las que se incluyen tanto las estructuras de gobernación de la economía global, que actualmente promueven el neoliberalismo, como los cambiantes contornos del derecho internacional, que podría en principio promover una democracia cosmopolita, salvando, sin embargo, las diferencias entre aquellas estructuras y este derecho; (3) en los panmovimientos aparentemente regresivos, que pueden contener también

de forma desconcertante un legítimo motivo de queja antiimperialista, entre los que se incluyen los fundamentalismos políticos judíos y cristianos, así como sus análogos islamistas, y (4) en los movimientos transnacionales aparentemente emancipadores, como el feminismo internacional, el ecologismo y los movimientos antiglobalización neoliberal asociados al Foro Social Mundial, que no siempre consiguen hacer honor a sus propias aspiraciones democráticas. En cada caso, el objetivo del análisis sería determinar la mezcla exacta de «cristales» protototalitarios y antitotalitarios, para así animarnos a guardarnos de los primeros y a promover los segundos.

El supuesto subyacente en este enfoque es doble. Por un lado, ninguna de estas formaciones políticas propias del siglo XXI es totalitaria *per se*. Por otro, ninguna está libre del todo de «cristales» cuasitotalitarios. Por ello, estos proyectos se comprenden mejor desde una perspectiva que renuncie firmemente a usar la forma nominal de «totalitarismo» en favor de formas adjetivamente modificadas como «protototalitario» y «cuasitotalitario[16]».

Esta sería, supongo, la forma más adecuada de continuar el legado de Arendt. De este modo, podríamos empezar a teorizar sobre los peligros del siglo XXI a una escala aproximadamente comparable a la descripción que Arendt hace del siglo XX, sin sacrificar su complejidad o su sutileza. En ausencia de tan ambiciosos pero matizados análisis de las amenazas actuales a la humanidad, el siglo XXI todavía está esperando a su propia Hannah Arendt. Ojalá llegue pronto.

Capítulo 9.
La política del enmarque: una entrevista con Nancy Fraser[1]. Kate Nash y Vikki Bell

Vikki Bell: ¿Dirías que lo que estás intentando hacer, en tu obra actual, es describir algo que ya está sucediendo? ¿O intentas dar apoyo a algo que está emergiendo y te ves más como alguien que quiere provocar un cambio a través de su obra? Desde mi punto de vista, todo esto equivale a preguntarte: ¿cuál es la función del teórico (político)?

Nancy Fraser: La respuesta breve sería: todo lo que has dicho. Y estoy de acuerdo en que lo que subyace en tu pregunta es la concepción que uno tiene del papel del teórico crítico. Así que todo depende de cómo consigues que mantengan una justa relación unas con otras las diversas tareas que destacas. Me explicaré con una comprobación histórica. A comienzos de la década de los ochenta, cuando empezaba a publicar, todavía estaba con un pie dentro del ambiente activista relacionado con los nuevos movimientos sociales, sobre todo el feminismo de la segunda ola. En aquellos días, la relación entre teoría y práctica parecía relativamente fluida. Era natural abordar problemas que emergían de la práctica política y confiar en que las propias reflexiones llegarían hasta las bases, si no directamente, sí a través de diversos intermediarios. De modo que parecía posible escribir para al menos dos públicos diferentes a la vez: por una parte, una podía dirigirse a los colegas académicos, criticando los principales paradigmas teóricos y exponiendo sus tergiversaciones ideológicas y sus puntos débiles; por otra, podías comprometerte con los movimientos sociales con los que te identificabas dando expresión sistemática a sus aspiraciones y valorando propuestas para ponerlas en práctica. Lo que unía estas iniciativas era el

ethos global en el que la claridad teórica y la confianza política parecían ir tomadas de la mano. Había una sensación no expresada pero vivamente sentida de que los objetivos políticos eran claros y que había vía libre para llegar a ellos. Pero hoy la situación es diferente, en gran parte porque el escenario político universal es mucho más oscuro. Ciertamente, están todavía los movimientos emancipadores, pero sus energías tienden a quedar eclipsadas por las fuerzas gemelas del neoliberalismo y el chovinismo reaccionario. Además, la primitiva sensación de claridad ha cedido el paso a una «nueva oscuridad» (para usar la expresión de Habermas), en la que las corrientes progresistas carecen tanto de una visión coherente de una alternativa al orden actual como de escenarios adecuados donde esa visión, de haberla, pudiera hacerse realidad. Sí, hay muchas razones para este cambio histórico, pero mencionaré solo una, que cobra importancia en mi pensamiento actual: la nueva relevancia de la globalización, que está haciendo estallar la idea anteriormente aceptada sin más según la cual el Estado territorialmente delimitado es el marco apropiado para pensar cuestiones de justicia y el terreno adecuado donde librar batallas para conseguirlo. A medida que esa *doxa* retrocede frente a las experiencias cada vez más intensas de transnacionalización, muchos de los supuestos en los que se apoyaban los primeros proyectos de teoría crítica y de práctica política están siendo cuestionados; se han revelado como expresiones indefendibles de lo que Ulrich Beck llama «nacionalismo metodológico». En este contexto, se hace difícil mantener una relación productiva entre teoría y práctica. Como ambos términos de la relación están desestructurados, cada uno de ellos requiere ser pensado de nuevo.

El resultado es que, con mi obra actual, me veo intentando hacer simultáneamente todas las cosas que has mencionado al comienzo. Uno de mis objetivos es describir una nueva gramática de la reivindicación política, en la que lo importante no sean solo las cuestiones de primer orden de la justicia, sino también las metacuestiones sobre cómo deben enmarcarse las cuestiones de primer orden. En mi intento de trazar el mapa de una nueva constelación discursiva, me veo dando un paso atrás frente a las cuestiones de práctica inmediata y adoptando la perspectiva de un observador. De modo que me he propuesto concebir los actuales debates sobre distribución,

reconocimiento y representación como una especie de «justicia anormal» en la que los parámetros de «justicia normal», dados por descontados, como un sentido compartido de «quién cuenta», estén abiertos a la discusión. Pero al mismo tiempo también intento clarificar las aspiraciones de aquellos movimientos sociales que a mi entender son portadores de nuestras mejores esperanzas de un cambio emancipador. En la medida en que me identifico con este otro papel, más cercano a la perspectiva del participante, me veo intentando teorizar conceptos y formular argumentos que puedan ser útiles a esos movimientos. Esto implica dar un explícito giro sistemático conceptual a lo que algunos actores sociales ya están haciendo o diciendo. Un ejemplo es mi descripción de *desenmarque*. Es el término que empleo para un tipo de metainjusticia que surge cuando las cuestiones de primer orden de la justicia se enmarcan de manera que se excluye injustamente a algunos de ser tenidos en cuenta, como cuando el marco nacional de las cuestiones distributivas impide que la pobreza global pueda plantear sus reivindicaciones. Aunque ellos no usan el término, me da a mí la sensación de que muchos activistas de la globalización cuentan implícitamente con esa idea. Al explicitar sus supuestos y darles un nombre, intento enriquecer el volumen de justificaciones de que puedan disponer. Pero eso no es todo. Incluso cuando describo estructuras del discurso y hago explícitas reivindicaciones implícitas, estoy también ofreciendo una *Zeitdiagnose* que sirve para criticar formas contraproducentes de pensar y actuar desde la izquierda. Un ejemplo de ello es el diagnóstico que hago del desplazamiento, en las reclamaciones políticas, de la redistribución al reconocimiento, que tanta incapacidad ha provocado en la izquierda en años recientes. Cuando hablo con ese tono, estoy sacando mis propias conclusiones sobre lo que hay que hacer. De manera que los tres objetivos que distingues van unidos en mi obra actual. Juntos suponen una concepción compleja del papel que ejerce el teórico crítico. Quizá podría resumir esto de la siguiente manera: un pensador posicionado, con una determinada identificación de partido, pero que cultiva la práctica de la reflexión relativamente distanciada con el objetivo de descubrir y promover posibles vínculos entre las luchas sociales actuales y las posibilidades de emancipación que van emergiendo históricamente.

Kate Nash: En tu artículo en la *New Left Review* «Reenmarcar la justicia en un mundo en globalización», hablas de cuestiones de representación junto con el reconocimiento y la redistribución, lo que supone una novedad en tu obra. El término «representación» es ambiguo y parece que lo usas en su sentido simbólico, cuando hablas del «marco», pero en cierto modo también lo relacionas claramente con la democracia. ¿Podrías decir algo más sobre la relación entre la idea de representación simbólica y la representación en cierto sentido como rendición de cuentas ante colectivos?

NF: ¡Gran pregunta! A modo de trasfondo, quisiera observar que la incorporación de la representación política como una tercera dimensión de la justicia constituye una importante revisión de mi esquema, que originariamente era bidimensional. A lo largo de la década durante la cual desarrollé la teoría original, a menudo encontraba lectores que me preguntaban: «¿Y dónde está lo político?». Y mi respuesta era siempre: «Ah, pero ¿no ves que la distribución y el reconocimiento *son* cosas políticas, porque uno y otra conciernen a asimetrías de poder y a estructuras de subordinación? Lo político ya está ahí, en esas dimensiones, la económica y la cultural, de la (in)justicia. No es necesario tratarlo como una dimensión separada». Pero en el fondo me preocupaba la insuficiencia de la respuesta. Y así, a finales de los noventa, empecé a matizar mi tratamiento de la primera teoría. Si lees escritos míos de esa época, encontrarás muchas formulaciones parecidas a esta: «Desde mi punto de vista, la justicia tiene por lo menos dos dimensiones, redistribución económica y reconocimiento cultural. Pero hay también la posibilidad de una tercera dimensión, la dimensión política, que no puedo desarrollar aquí».

Al comienzo, cuando empezaba por primera vez a preocuparme que quizá necesitaba introducir lo político como una categoría distinta, pensaba en el tipo de cuestiones que preocupaban a los científicos políticos: ¿tienen realmente igual voz todos los que en principio están incluidos en una comunidad política determinada? ¿Pueden todos ellos participar plenamente, como pares, en la vida política? Como sabes, los científicos políticos normalmente enfocan esas cuestiones en términos de reglas de decisión política. Al estudiar los efectos de diferentes sistemas electorales en la participación política, sopesan las ventajas de, por ejemplo, la

representación proporcional versus sistemas en que el ganador se lo lleva todo o los sistemas de mayoría simple. Lo que me interesaba a mí, sin embargo, no eran estos aspectos técnicos, sino la cuestión más amplia que yace detrás de ellos: ¿pueden las relaciones de representación ser injustas en sí mismas y de por sí mismas, aparte de los efectos de mala distribución y reconocimiento fallido que producen? Esta pregunta me resultaba fastidiosa porque siempre he concebido la injusticia en términos de obstáculos institucionalizados a la paridad de participación en la vida social. En mi sistema, cada tipo de obstáculo institucionalizado corresponde a una dimensión de la (in)justicia. De modo que para mí siempre ha sido crucial diferenciar los diversos tipos de obstáculos que impiden la paridad participativa. Desde el comienzo tenía claro que podían existir (como así era) obstáculos económicos y culturales a la paridad, razón por la cual originariamente concebí la justicia en términos de esas dos dimensiones. Más tarde, sin embargo, empecé a preguntarme si podían haber obstáculos políticos a la paridad incluso sin que hubiera mala distribución o reconocimiento fallido. Por ejemplo, ¿podría un sistema electoral, funcionando en un contexto de distribución relativamente equitativa y de reconocimiento recíproco, dejar a las minorías ideológicas permanentemente sin representación? Si era así, este sería un caso en el que las relaciones de representación serían injustas *per se*. Y, con el tiempo, llegué a creer que esas injusticias propiamente políticas *son* de hecho posibles.

Pero esta no fue la consideración decisiva que me llevó a incorporar la representación como tercera dimensión de la justicia en mi sistema. Las reglas de decisión habitualmente implican injusticias políticas de primer orden, que surgen *dentro* del marco establecido de una sociedad política delimitada. Mi principal preocupación, por el contrario, son las injusticias políticas de metanivel, que surgen como resultado de la compartimentación del espacio político *en* sociedades políticas delimitadas. Un ejemplo es la manera en la que el sistema internacional de los Estados (supuestamente) soberanos manipula el espacio político a costa de los pobres del mundo. Al encauzar las reivindicaciones de estos últimos hacia ámbitos políticos internos de Estados relativamente impotentes, si no fallidos del todo, este

sistema les niega los medios de enfrentarse a los causantes de su pobreza situados más allá de sus fronteras (*offshore*), al tiempo que aísla a los malhechores transnacionales respecto de toda crítica y control. Fue mi interés en esas metainjusticias de «desenmarque», que constituyen el núcleo de los enfrentamientos actuales sobre la globalización, lo que me decidió en definitiva a dar el paso e introducir la dimensión política de la justicia en mi esquema de pensamiento.

Bien, todo esto a modo de trasfondo. Ahora explicaré por qué elegí el término «representación» (*representation*) para denominar esta dimensión. Confieso que uno de los motivos fue preservar la aliteración con redistribución (*redistribution*) y reconocimiento (*recognition*). Otro fue aprovechar la polisemia del término, que, como tú misma destacas, puede significar tanto el enmarque simbólico como la participación política. Para mí es importante concebir la dimensión política de la justicia apoyándome en estos dos significados y desarrollando la relación existente entre ambos. La razón es que concibo esta dimensión como expresada en dos niveles. Por un lado, pretendo que la representación comprenda esas cuestiones familiares sobre las normas electorales que acabo de describir. En este nivel de primer orden, la representación tiene el sentido directo de voz política y responsabilidad democrática. Este sentido se correlaciona con un sentido igualmente familiar de injusticia política, que he llamado *representación fallida político-ordinaria*, y que consiste en la denegación políticamente institucionalizada de paridad participativa a algunos de los que ya están incluidos en principio dentro de una sociedad política delimitada. Por otro lado, también pretendo que la representación abarque nuevas cuestiones relevantes sobre la (in)justicia de fronteras y marcos. En este metanivel, el término llama la atención sobre el diseño de un espacio más amplio en el que se integran las sociedades políticas delimitadas y, de este modo, también sobre la cuestión de quién está incluido en y quién excluido del círculo de los que tienen derecho a participar dentro de aquellas. Al evocar el sentido simbólico de representación, este segundo nivel se correlaciona con las injusticias políticas de «desenmarque», que surgen, como he dicho, cuando la partición del espacio político impide a algunos, a los pobres y despreciados precisamente, oponerse a las fuerzas que los oprimen. En esta

última idea, la de «desenmarque», convergen los dos sentidos de representación. Si el espacio político se enmarca injustamente, el resultado es la denegación de participación política a aquellos que están fuera del universo de los que «cuentan». De este modo, la representación remite a la intersección que se produce entre el enmarque simbólico y la participación democrática. Como el término denomina la dimensión política de la justicia, nos permite comprender la cuestión del marco como una cuestión de justicia.

VB: La siguiente pregunta viene a cuento, hasta cierto punto, porque también deseaba reanudar el lenguaje del enmarque, y en cierto modo plantear una especie de «¿y qué más da?» en relación con la cuestión de la justicia y el marco. Pasó que cuando estaba pensando preguntas para hacerte preparaba también un seminario sobre la obra de Michel Callon, en la que también él habla del marco. Ahora bien, él habla del marco como de una cuestión técnica, con lo que pensé: imagina que reconocemos el marco como una cuestión *técnica* dentro de la política, de manera que el marco se convierte en una necesidad. Se trata de la necesidad de excluir para poder gobernar, de manera que el enmarque, evidentemente, hará que determinadas cuestiones no lleguen a ser políticas, mientras que otras podrán plantearse como tales dentro del marco. Pero lo interesante, creo, de confrontar tu obra con el uso que hace Callon del marco es que me acentúa la sensación que tuve de que, también en tu obra, el marco realmente excluye. En su razonamiento, el marco producirá externalidades, pero no es así exactamente en el tuyo. Por ejemplo, las decisiones económicas de una fábrica se toman dentro de un marco. Supongamos que una factoría produce un residuo tóxico. Puede invertir para hacer algo en esa producción o no. Si invierte en ello, atiende a esa externalidad, pero, si no lo hace, está claro, ignora sus externalidades. Ahora bien, me preguntaba qué podrías decir sobre esto. ¿Es esta una manera de hablar sobre un marco que aprobarías? Porque me parece que la diferencia crucial entre esa manera de pensar y la que tú propones —tal como yo la entiendo— es que, desde el punto de vista de Callon, no sería una solución ampliar el marco o disponer de una metainstitución. La solución estaría mucho más al mismo nivel que la producción del marco. Podría consistir en animar a la gente, dentro del

marco, a tener en cuenta las externalidades, más que a pasar a un metamomento. De lo que se trata es, pues, de cómo la gente entiende las consecuencias de lo que hace dentro del marco.

NF: Es una cuestión interesante. A primera vista, el enfoque que esbozas parece presentar una alternativa al mío, poniendo más la atención en las externalidades que en el enmarque. Pero si, en definitiva, es o no incompatible con el mío, depende de cómo uno lo interprete. Supongamos que estamos de acuerdo en que por lo menos ciertas injusticias transnacionales pueden remediarse con reformas que tiendan a considerar responsables a aquellos que producen externalidades negativas que degradan la vida de otros que residen más allá de sus fronteras y no son, o quizá sí, conciudadanos suyos. Entonces surge la pregunta: ¿esta solución evita el metamomento de un nuevo enmarque? Pienso que no. Para empezar, la idea de que uno está obligado a no dañar a gente que está más allá de las propias fronteras supone un sentido transnacional ampliado sobre quiénes cuentan como cosujetos de la justicia; conceptualmente, por tanto, ya nos hemos movido por encima del marco westfaliano. Institucionalmente, además, esta solución requiere determinados poderes de regulación y de control para que cumplan con su obligación los actores recalcitrantes, como pueden ser Estados fuera de la ley y grandes multinacionales, algunas de las cuales son más poderosas que algunos Estados. También son necesarios tribunales transnacionales u organismos de arbitraje para resolver disputas sobre posición, responsabilidad y daños, y para determinar castigos y compensaciones. Y, si estos poderes han de ser legítimos, por último, han de rendir cuentas ante cualquiera que esté potencialmente afectado[2]. Su diseño, su dotación de personal y su actuación deben estar sometidos a una supervisión democrática basada en mecanismos transnacionales y equitativos. Si no hay estos poderes poswestfalianos y esos mecanismos de responsabilidad, los intentos de hacer frente a las externalidades transfronterizas están condenados a quedarse en nada; sirva como testimonio la facilidad con la que Union Carbide minimizó su responsabilidad en el desastre de Bhopal. A mi modo de ver, por tanto, el enfoque de Callon *sí exige* un metamomento de un

nuevo enmarque. Y, si esto es así, entonces su enfoque no es incompatible con el mío.

En todo caso, estoy de acuerdo con él en que la política, tal como la hemos conocido históricamente, siempre implica un marco en el sentido de un cierre, lo cual quiere decir que siempre hay un dentro y un afuera, y, por ello, que las exclusiones surgen como algo necesario. De manera que no concibo que podamos ir nunca más allá de todo enmarque, hasta un punto en el que nada quede excluido. Sin embargo, no es verdad que cualquier marco sea igual de bueno que cualquier otro, que es una conclusión a la que tu pregunta parecía invitar. No vale decir, en otras palabras, «cualquier marco va a excluir y a producir externalidades; por tanto, no importa qué marco usemos. En lugar de preocuparnos por el marco, debemos centrarnos en conseguir que las empresas y otros agentes interioricen las externalidades que producen». Esta puede parecer una posición coherente, pero es normativa y políticamente inadecuada, por lo menos por dos razones. En primer lugar, dados los niveles actuales de integración económica e interdependencia ecológica, nos enfrentamos a problemas que no pueden manejarse en un marco westfaliano, como, por ejemplo, el problema del calentamiento global. En esos casos, no tenemos más remedio que buscar otros marcos, lo que a menudo (aunque no siempre) significa marcos de más amplio alcance, incluidos, para algunos asuntos, los marcos globales. En segundo lugar, está el problema del poder. Lo cierto es que algunos grupos de interés sacan beneficios sustanciales de un mundo en el que otros no encuentran sede jurídica alguna donde presentar reivindicaciones contra poderes deslocalizados (*offshore*) y ser tomados en serio. Y esto es una injusticia, en parte porque a esos «otros» se les ha privado del derecho democrático fundamental de tomar parte en las decisiones que les afectan profundamente. En estas situaciones, tiene perfecto sentido preguntarse: ¿hay un marco mejor? Por supuesto, tal como observé anteriormente, todo marco producirá exclusiones. Pero la cuestión es si y hasta qué punto estas exclusiones son *injustas* y, si lo son, si hay una manera de ponerles remedio. Por supuesto, también, todo remedio producirá sus propias exclusiones, lo que puede provocar que se reivindiquen nuevos marcos, si aquellas exclusiones parecen igualmente

injustas. Por ello, en el mejor de los escenarios, debemos contemplar un proceso continuado de crítica, nuevo enmarque, crítica, nuevo enmarque, y así sucesivamente. En este escenario, las disputas sobre el marco parecen ser parte permanente del paisaje político y nunca van a ser resueltas definitivamente, de una vez por todas. Pero esto significa que necesitamos espacios e instituciones donde estas cuestiones puedan debatirse y encararse democráticamente.

KN: Otra cuestión sobre la delimitación de fronteras de una comunidad política. Pienso que no hay duda de que lo que llamas el sistema keynesiano-westfaliano produce injusticias, y que hemos aprendido a hablar de la justicia en términos de este sistema. Una de las áreas realmente difíciles de concebir fuera de este marco es la redistribución económica y de prestaciones sociales, en parte porque, tal como yo lo veo, dependía históricamente de una cierta versión excluyente de la solidaridad, a menudo con acento racista. La izquierda ha tenido muchas dificultades con esto al comienzo, pero ahora estamos hablando de la solidaridad que se desarrolla de Norte a Sur, por ejemplo, y contra estas actuales y hasta rejuvenecidas formas absolutamente violentas de solidaridad nacional. Me pregunto si de alguna manera has pensado acerca de todo esto.

NF: Esta cuestión no podría ser más apremiante: al asumir que estamos de acuerdo en que la justicia requiere redistribución a través de las fronteras, ¿es posible pensar en una forma de solidaridad transnacional suficientemente fuerte como para darle respaldo? Muchos sostienen que la respuesta es no. Desde su punto de vista, todo «nosotros» se alza necesariamente contra un correspondiente «ellos». Por definición, sin embargo, a un «nosotros» global podría no corresponderle ningún «ellos». *Ergo* no puede existir un «nosotros» global. Pese a su apariencia de lógica irrefutable, creo que deberíamos rechazar esta línea de razonamiento, que impide prematuramente la búsqueda de otras maneras de entender y de construir la solidaridad.

Para explicar por qué, distinguiré tres diferentes tipos de apoyo en los que puede sostenerse la solidaridad, ya sea por separado o en mutua combinación. En primer lugar, están los que yo llamaría apoyos «subjetivos», tales como la identidad etnonacional, que basa la solidaridad

sobre la afinidad sentida y la semejanza postulada, construidas ambas en oposición a un «otros» excluido. Este esquema corresponde a la forma excluyente de solidaridad de tendencia racial que has mencionado. En segundo lugar, están los que yo llamaría apoyos «objetivos», tales como la conciencia cognitiva de la interdependencia causal o la mutua vulnerabilidad, que pueden generar una solidaridad basada en el interés compartido; *la solidaridad asociada a la conciencia ecológica es un ejemplo* de ello. En tercer lugar, están los que yo llamaría apoyos «comunicativos», como la experiencia de participar en discursos públicos comunes y en estructuras en las que se toman decisiones, que llevan a una solidaridad fundada en la práctica política compartida; una variante de este tercer tipo es la clase de solidaridad que Habermas, al escribir sobre sociedades políticas delimitadas formalmente constituidas, ha llamado «patriotismo constitucional». Si tomamos en cuenta estas posibilidades complementarias, podemos recuperar la pregunta de la siguiente manera: ¿puede cierta combinación de apoyos objetivos y comunicativos sostener una solidaridad transnacional ampliada que sea suficientemente vigorosa como para mantener una redistribución transfronteriza? O, en su defecto, ¿puede esa misma combinación reforzarse con la adición de un nuevo tipo de apoyo subjetivo, uno que no sea etnonacional o injustamente excluyente?

Curiosamente, esta última idea ha aflorado en las últimas discusiones sobre la identidad europea. Esas discusiones han implicado a muchos, incluidos algunos que, como Habermas, miran la Unión Europea como un modelo o un peldaño hacia algo más grande. Todas las partes concuerdan en que no es suficiente fundar la identidad europea en apelaciones a la interdependencia causal. Esto no bastaría para demarcar los límites entre Europa y el resto del mundo; ni tampoco se piensa que esto pudiera generar un «nosotros» suficientemente robusto en el que pudiera apoyarse la redistribución transnacional. Y muchos dudan de que el patriotismo constitucional por sí solo pudiera cargar con esta labor cuando la constitución de la UE llegue a ratificarse, si algún día es el caso. De manera que la mayoría de los que participan en el debate, incluido Habermas, buscan un apoyo subjetivo adicional de algún tipo. Pero ahí terminan los acuerdos. Los conservadores propugnan una identidad europea basada en

una forma continental ampliada de nacionalismo cultural; al insistir en que lo que reúne a los europeos es un *ethos* de valores judeocristianos compartido, querrían constituir el «nosotros» europeo en oposición al «ellos» islámico, lo cual hace inviable la admisión de Turquía. Mientras que los liberales y los socialdemócratas miran más bien hacia los rasgos negativos de una historia europea compartida, que incluye innumerables guerras y varios genocidios; evocando la idea del «nunca más», contrapondrían el «nosotros» pacífico y tolerante del presente europeo al «ellos» belicoso y sectario del pasado europeo.

El segundo punto de vista sugiere una atractiva posibilidad: una alternativa subjetiva al etnonacionalismo relativamente consistente, que proyecta el aire de superioridad, que normalmente se reserva para otros «etnitizados» de la actualidad, en el propio sí mismo pasado. Con todo, la versión de la que hablamos todavía es problemática. Al ofrecer una visión muy selectiva de la historia de Europa, se centra exclusivamente en sus conflictos intestinos. Al borrar del cuadro todas las agresiones y las depredaciones transcontinentales, deja de lado el colonialismo y el imperialismo europeos. Pero, si hubiera un reconocimiento de estos últimos, apuntarían a un «nosotros» transcontinental mucho más amplio, en el que también se incluye el mundo poscolonial. ¿Qué decir de esta posibilidad? ¿Podría una comprensión transcontinental más amplia del «nunca más» suministrar el apoyo subjetivo necesario para una solidaridad transnacional relativamente consistente que incluyera a toda Europa, pero que no se limitara a ella? ¿Podría esta noción, basada en una interpretación crítica de la historia, proporcionar una alternativa al etnonacionalismo y añadir cierto peso sustantivo a las débiles nociones de interdependencia causal y patriotismo comunicativo? En teoría, sí, pero los escépticos anotarán que es difícil imaginar la ruta a seguir para crearla en la práctica. La propuesta de fundar la solidaridad en un «nunca más» global supone que los beneficiarios de la injusticia histórica están dispuestos a rendir cuentas por ello. Parece, pues, que se produce una petición de principio, al presuponer el mismo resultado que se espera conseguir.

Así pues, ¿qué otras estrategias quedan para construir solidaridad? Otro enfoque que vale la pena considerar es el que impregna los medios

activistas transcontinentales del Foro Social Mundial. Esta concepción mantiene ciertas afinidades con el modelo de intereses objetivos, por un lado, y el modelo comunicativo, por otro. Pero va más allá de las débiles nociones de interdependencia y patriotismo constitucional para ofrecer una identidad transnacional más consistente, fundada en una oposición del tipo nosotros versus ellos. Aquí, el acento recae más sobre el «ellos» que sobre el «nosotros», por cuanto este último término se invoca simplemente como el conjunto de aquellos que comparten un enemigo común. A diferencia del caso de los conservadores de Europa, sin embargo, ese enemigo no se identifica en términos etnoculturales. Más bien se define sistémica y funcionalmente como el conjunto de aquellos que ocupan las alturas dominantes del capitalismo globalizador neoliberal. Este enfoque es atractivo por al menos dos motivos: primero, su carácter sistémico evita cualquier atisbo de demonización étnica y racial, y segundo, identifica correctamente, si no *la mayor*, una de las mayores fuentes de la injusticia transnacional. Por estas razones, esta fórmula halla acogida en todos los dispares componentes del FSM, que incluyen a sindicalistas y pueblos indígenas, feminismo internacional y campesinos sin tierras, ecologistas y emigrantes sin papeles, esto es, componentes y miembros que, en otros aspectos, se enfrentan unos a otros. El resultado es una solidaridad basada en el interés y generada comunicativamente, que toma su fuerza efectiva de un relato histórico de depredación, distinto según sus particularidades locales, pero vinculado a un sistema global.

Lo que fundamenta la solidaridad del FSM es, pues, una combinación de diferentes apoyos: en primer lugar, una explícita renuncia al sectarismo etnocultural y una validación expresa de la pluralidad cultural; en segundo lugar, un contexto y un ejercicio compartidos de comunicación política (un «foro») que genera una solidaridad basada comunicativamente, que recuerda en algo el patriotismo constitucional, pero que no se centra en una sociedad política delimitada; en tercer lugar, un modelo de organización elástica que aleja el temor de sus componentes a una hegemonización coercitiva, y en cuarto lugar, un horizonte interpretativo global que permite a los participantes situar sus luchas dentro del marco del capitalismo neoliberal globalizador, y postular un enemigo común. En general, pues, y a

pesar de sus defectos, el FSM sugiere un modelo de solidaridad que combina algunos de los puntos fuertes de otros modelos y evita algunos de sus puntos débiles. Sin querer idealizar una defectuosa institución del mundo real, creo que este modelo de solidaridad proyecta cierta esperanza para abordar las exigentes cuestiones de redistribución y bienestar transnacional que me has planteado.

KN: La siguiente pregunta se refiere también a los marcos, pero la planteo más desde la teoría política que desde el activismo. La pregunta es: ¿de qué manera puede hacerse democrática la configuración misma del marco? ¿Cómo es posible impugnar democráticamente el marco dentro del cual se sitúa la misma comunidad política que protesta? ¿Cómo puede constituirse la comunidad política de todos los afectados, tal como tú te expresas, a partir de una comunidad política que no es realmente la de todos los afectados?

NF: Este tipo de impugnación tiene a la vez supuestos conceptuales e institucionales. Conceptualmente, descansa en la capacidad de la reflexividad, la capacidad de pasar a otro nivel y reflexionar sobre la práctica de primer orden en la que se encuentra uno. Esa capacidad forma parte de la forma sociolingüística de la vida humana de un modo general y el ejercicio de la política de un modo específico. Una manera de entender la política es enjuiciarla como una especie de metapráctica que busca ordenar la práctica social de primer orden mediante la acción colectiva intencional. La reflexividad es también una característica del radicalismo político, que se distingue de otras orientaciones por su disposición a dar un paso atrás para considerar cuestiones aparentemente independientes y problematizar las estructuras profundas subyacentes. La capacidad de cuestionar el marco, de constituirlo en objeto de crítica y de acción política, es también otro ejemplo de reflexividad, radical por cierto. En este caso, tomamos la política de primer orden como objeto de nuestra reflexión. No contentos simplemente con tratar problemas tal como se nos presentan dentro de un marco establecido, hacemos que el marco en sí mismo sea objeto de nuestra atención y de una potencial reconstrucción. El resultado es una forma de metapolítica, en la que se ponen de manifiesto las exclusiones de la práctica política ordinaria y se protesta contra ellas. En el ensayo de la *New Left*

Review, mencionado antes, he llamado a esta metaprotesta *la política del enmarque*.

Pero la política del enmarque tiene también supuestos institucionales. Lo que hace que esta política sea posible es la creciente brecha entre las dos trayectorias de la política, la informal y situada en la sociedad civil, y la formal e institucional situada en el Estado. Según el imaginario político westfaliano, estas dos trayectorias se suponen alineadas: se da por hecho que la sociedad civil coincide netamente con el Estado nacional, del cual, a su vez, se espera que rinda cuentas ante la esfera pública nacional. Pero, de hecho, no están alineadas. A pesar de los hercúleos esfuerzos promovidos por el Estado para hacer realidad la perspectiva westfaliana, esas dos trayectorias de la política nunca fueron perfectamente isomorfas, ni siquiera en el apogeo de la socialdemocracia. En la actualidad, sin embargo, la distancia que hay entre los procesos de protesta en la sociedad civil y los procesos estatales de legislación y administración es especialmente dramática. Muchas de nosotras participamos en diversos foros de la sociedad civil y de la esfera pública, algunos de los cuales son nacionales, por supuesto, pero otros son locales, regionales, transnacionales o globales. En esta situación de falta de isomorfismo, las esferas públicas no estatales se convierten en espacios donde se protesta contra los marcos centrados en el Estado. Es justamente desde estas esferas públicas no westfalianas, que atraviesan fronteras de Estados territoriales, que se alzan ahora reivindicaciones contra el desenmarque. Esto no equivale a negar que también estos espacios están estructurados por asimetrías de poder que marginan determinadas voces respecto de otras. Pero esa disparidad también puede abordarse reflexivamente mediante una metaprotesta sobre la injusta dinámica de la protesta tal como existe.

KN: En alguna parte de tu obra has hecho una muy convincente argumentación en favor de esferas con un «contrapúblico» fuerte. Mi pregunta es: ¿cómo se traduce esto, si hablamos de pasar a un nivel superior, por ejemplo, en términos de reflexividad? ¿Cómo imaginar un contrapúblico fuerte sin un Estado mundial, sin una sociedad civil global?

NF: Esta pregunta toca el núcleo de mi obra actual. Estoy intentando comprender cómo podrían las esferas contrapúblicas desempeñar un papel

emancipador y democrático en las condiciones actuales. Este problema surge porque, como acabo de decir, las esferas públicas y los poderes públicos soberanos no van en la misma línea. Aunque acabo de enunciar este hecho en su aspecto positivo, como condición que habilita para impugnar el desenmarque, tiene también su lado negativo: cuando las esferas públicas no se alinean con los Estados es difícil imaginar cómo la opinión surgida en su interior puede ser normativamente legítima o políticamente eficaz. Me explico.

Desde el punto de vista de la teoría crítica, las esferas públicas ejercen su función emancipadora y democratizadora cuando la opinión pública formada en ellas es a un tiempo legítima y eficaz. En esta formulación, *legítima* significa formada mediante procesos de comunicación equitativos e inclusivos, mientras que *eficaz* significa capaz de influir en el uso del poder público y de conseguir que las autoridades públicas deban rendir cuentas. Ambas ideas eran relativamente claras cuando se las veía a través de las lentes westfalianas. Desde esta perspectiva, la legitimidad se lograba si y solo si las esferas públicas nacionales incluían realmente a todos los ciudadanos y los capacitaba a todos a participar como pares en los procesos comunicativos de formación de la opinión pública. De manera análoga, la eficacia se realizaba si y solo si la opinión pública nacional alcanzaba suficiente fuerza política para someter las acciones de las autoridades del Estado nacional al control ciudadano. El resultado era una imagen razonablemente clara de lo que estaba en juego al desplegar el concepto de esfera pública en la teorización crítica.

Pero en el caso del espacio público transnacional, la cuestión no está clara. ¿Qué sentido puede tener postular la *legitimidad* de la opinión pública transnacional si los interlocutores no son conciudadanos con iguales derechos de participación y un estatus común de igualdad política? ¿Y qué sentido puede tener hablar de la *eficacia* de la opinión pública transnacional si esta no va dirigida a un Estado soberano capaz en principio de implementar la voluntad de los interlocutores y solucionar sus problemas? A falta de respuestas plausibles a estas preguntas, todo nuestro discurso sobre las esferas públicas transnacionales permanece meramente descriptivo, y carece de fundamento conceptual en teoría crítica.

En un ensayo reciente, he intentado reconstruir las nociones de legitimidad y eficacia de un modo apropiado a las condiciones actuales. Sin querer repetir ese razonamiento ahora, déjame observar simplemente que la no alineación de los Estados con las esferas públicas introduce dificultades de dos tipos. Uno de los problemas surge cuando la transnacionalización de la trayectoria institucional formal de la política va por delante de la trayectoria de la sociedad civil, lo cual lleva a un *déficit de legitimidad democrática*. Este es el caso hoy día de la Unión Europea, donde los actuales organismos administrativos y legislativos transnacionales no van acompañados de una esfera pública europea que pudiera pedirles cuentas. En el plano global, en cambio, es verdadera la inversa. En este caso, los públicos transnacionales actuales no coinciden con poderes administrativos y legislativos comparables, lo cual lleva al segundo problema: *un déficit de eficacia política*. Fuimos testigos de un ejemplo dramático de esta última clase de déficit en las manifestaciones mundiales contra la guerra del 15 de febrero de 2003, que movilizaron un enorme cuerpo de opinión pública transnacional contra la amenaza de invadir Irak hecha por Estados Unidos. Aunque esta sobreabundante opinión pública no podía ser más enérgica o clara, carecía de un destinatario capaz de frenar a George W. Bush, y, por lo mismo, en este sentido, siguió siendo impotente.

Lo que sugieren estos ejemplos es que los teóricos críticos deben abordar el problema en ambos puntos. La corrección del déficit de legitimación parece exigir la creación de amplias esferas públicas transnacionales en las que todos los afectados puedan participar como pares. La corrección del déficit de eficacia parece exigir la creación de nuevos poderes públicos transnacionales, que puedan implementar la voluntad popular transnacional formada democráticamente. No obstante, si el resultado fuera una perfecta alineación de los contrapúblicos con poderes estatalizantes, habríamos recreado el imaginario westfaliano a escala mayor, y habríamos cerrado posiblemente las brechas en donde florece la reflexividad crítica. En este caso, quizá se necesite otra cosa, cierta nueva constitución *poswestfaliana* de múltiples esferas públicas y múltiples poderes públicos. Pero los críticos teóricos solo están comenzando a formular este problema. Estamos lejos de tener respuestas convincentes.

VB: Quiero hacer una última pregunta que insiste en la idea del desenmarque. Parece que tu obra respira un cierto optimismo al respecto. Hay en ella un cierto optimismo respecto a que esta breve pregunta problemática, «¿es justo este marco?», o «¿somos representativos?», *se va a discutir* o que realmente *podría* debatirse coherentemente en las instituciones. Uno de nuestros estudiantes del máster escribió este año un fantástico ensayo sobre zonas comerciales francas. Y, al leer tu obra sobre la injusticia global, pensé para mí: «Bien, imagínate que uno —o la gente afectada— viaja a un país, digamos Sudáfrica, y dice: "Esta zona comercial franca que habéis establecido aquí representa un trato injusto a los ciudadanos", porque no hay leyes laborales, o porque las compañías gozan de estipulaciones especiales respecto a las leyes del país, etcétera. El argumento del gobierno podría ser: "De acuerdo, pero lo hacemos por el futuro bien de esta nación", o "Estamos haciendo esto para atraer inversiones al país, para que, definitivamente, podamos formar parte del capitalismo global"». De manera que las justificaciones no carecen de lógica. De modo que, supongo, la pregunta es: ¿de dónde viene tu optimismo respecto a que podemos discutirlas yendo más allá de enfoques que pueden hacerse con diferentes lógicas?

NF: Lo que acabas de describir es un clásico problema de acción colectiva. Supongamos que estamos hablando de Sudáfrica, cuyo gobierno no es ciertamente el peor del mundo. Dando por supuestas sus buenas intenciones, por un lado, y la magnitud de las injusticias que está intentando reparar, por otro, las justificaciones que citas suenan todas muy razonables. El argumento transcurre de la siguiente manera: «El juego está organizado así y no tenemos otra elección que jugar al juego. Tal como están las cosas, las zonas comerciales francas representan nuestra mejor jugada: atraer industria y crear puestos de trabajo, acumular capital para nuevos proyectos de desarrollo». Y es verdad; si tratamos las reglas del juego como inalterablemente constantes, esta estrategia es la acertada. Pero ¿es realmente la única posibilidad? Supongamos que los trabajadores del siglo XIX en Inglaterra hubieran dicho: «Bien, muchachos, no tenemos otra elección que jugar al juego actual e intentar conseguir lo máximo dentro de ese juego». Si todos hubieran dicho esto, no habría habido movimiento

laborista, ni jornada de ocho horas, ni Estado de bienestar, etcétera. La historia constantemente genera estos problemas de acción colectiva. En estas situaciones, la gente debe decidir si acepta la estructura existente y si ha de funcionar dentro de ella, y en este caso la gente actuará tal como has descrito. Pero si, por otra parte, la gente llega a creer que los demás se van a unir a ellos en una lucha para cambiar la estructura, entonces se abren nuevas y mejores posibilidades. Es verdad, por supuesto, que se puede perder, y en este caso las cosas podrían ser mucho peores. Como no hay garantías, los que contemplan la posibilidad de estas luchas deben saber calcular si son suficientemente fuertes y numerosos para intentar cambiar el juego, en lugar de jugarlo tal como se plantea.

No estoy segura de si esta manera de pensar es razón para el optimismo. El hecho es que no llego a recordar un periodo tan oscuro en toda mi vida. De modo que no es que me sienta optimista ahora, ciertamente no, comparando con los años sesenta y setenta. Pero soy consciente de que la historia está sembrada de momentos en los que la gente supera estos problemas de acción colectiva, reescribiendo las reglas y cambiando el juego. Esto ha sucedido en el pasado y sin duda sucederá de nuevo. Evidentemente, el resultado no será la justicia perfecta, pero sí una reordenación distinta imperfecta. El Estado socialdemócrata de bienestar fue un logro, aunque se basaba en exclusiones injustas, tanto internas como externas. Ahora, nosotros, conscientes de estas exclusiones porque tenemos la ventaja de la perspectiva del tiempo, tenemos también la oportunidad de repararlas cambiando, una vez más, las reglas del juego.

Esta es otra tarea crucial del teórico crítico: reflexionar sobre la situación histórica en la que se está inmerso, preguntarse a sí mismo: ¿qué «piden» los tiempos? ¿Qué desafíos hay, qué oportunidades, qué peligros? Y debo decir que, fundada en experiencias docentes recientes, tengo la sensación de que se respira algo nuevo. ¿Estamos al borde de una nueva explosión de radicalismo emancipador comparable a la de 1968? Probablemente no. Pero creo que mis estudiantes universitarios actuales son totalmente distintos de sus predecesores de cinco a diez años antes. Los estudiantes de hoy tienen poca paciencia ante la política de la identidad y en cambio están apasionadamente interesados en el capitalismo. De modo que,

aunque no puedo decir exactamente que me sienta optimista, me estimula la perspectiva de entregarme a nuevos desafíos. Y veo mi trabajo —volviendo de nuevo a tu primera pregunta— como un intento de articular cuáles son esos desafíos. Esto quiere decir desarrollar, junto con otros —porque no se trata de una labor individual— la terminología y los conceptos que ayuden a clarificar los peligros y las perspectivas de los tiempos actuales. Si fuera capaz de formular algunas argumentaciones o de crear recursos conceptuales que consiguieran ser útiles en las luchas sociales emancipadoras, tendría la sensación de que el tiempo que he dedicado a hacer teoría crítica ha sido un tiempo bien empleado.

Bibliografía

ACKERLY, Brooke A., *Political Theory and Feminist Social Criticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

ACKERLY, Brooke A. y MOLLER OKIN, Susan, «Feminist Social Criticism and the International Movement for Women's Rights as Human Rights», en *Democracy's Edges*, ed. por Ian Shapiro y Cassiano Hacker-Cordón, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, págs. 134-162.

ADREY, Jean-Bernard, «Minority Language Rights Before and After the 2004 EU Enlargement: The Copenhagen Criteria in the Baltic States», *Journal of Multilingual & Multicultural Development* 26 (5), 2005, págs. 453-468.

ALEXANDER, Neville, «Language Policy, Symbolic Power and the Democratic Responsibility of the Post-Apartheid University», *Pretexts, Literary & Cultural Studies* 12 (2), 2003, págs. 179-190.

ALEYNIKOFF, T. Alexander y KLUSMEYER, Douglas (eds.), *Citizenship Today, Global Perspectives and Practices*, Washington, DC, Carnegie Endowment for Peace, 2001.

AMAN, Alfred C., Jr., «Globalization, Democracy and the Need for a New Administrative Law», *Indiana Journal of Global Legal Studies* 10 (1), 2003, págs. 125-155.

ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, [2] 1991 [vers. cast.: *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la*

difusión del nacionalismo, México, Fondo de Cultura Económica, 1993].

ANDERSON, Elizabeth, «What is the Point of Equality?», *Ethics* 109, 1999, págs. 287-337.

APPADURAI, Arjun, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996 [vers. cast.: *La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización*, Montevideo-Buenos Aires, Trilce-Fondo de Cultura Económica, 2001].

ARCHIBUGI, Daniele, «A Critical Analysis of the Self-Determination of Peoples: A Cosmopolitan Perspective», *Constellations* 10 (4), 2003, págs. 488-505.

ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958 [vers. cast.: *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974].

—, *The Origins of Totalitarianism*, nueva edición con prefacios, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1973 [vers. cast.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2006].

ARONOWITZ, Stanley, «Is a Democracy Possible? The Decline of the Public in the American Debate», en *The Phantom Public Sphere*, ed. por Bruce Robbins, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, págs. 75-92.

BALDWIN, Thomas, «The Territorial State», en *Jurisprudence, Cambridge Essays*, ed. por Hyman Gross y Ross Harrison, Oxford, Clarendon Press, 1992, págs. 207-230.

BARBER, Benjamin R., *Jihad vs McWorld, Terrorism's Challenge to Democracy*, Nueva York, Ballantine Books, 1996.

BASCH, Linda; GLICK SCHILLER, Nina, y SZANTON BLANC, Christina, *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and De-territorialized Nation-States*, Nueva York, Gordon & Breach, 1994.

BASRU, Amrita (ed.), *The Challenge of Local Feminisms: Women's Movements in Global Perspective*, Boulder (CO), Westview Press, 1995.

BEINER, Ronald (ed.), *Theorizing Citizenship*, Albany, State University of Nueva York Press, 1995.

BEITZ, Charles R., *Political Theory and International Relations*, Princeton, Princeton University Press, 1979, [2] 1999.

—, «Rawls's *Law of Peoples», Ethics* 110 (4), 2000, págs. 670-678.

BELL HOOKS (Gloria Jean Watkins), *Feminist Theory: From Margin to Center*, Boston, South End Press, [2] 1981.

BENHABIB, Seyla, *Another Cosmopolitanism: Hospitality, Sovereignty, and Democratic Iterations*, ed. por Robert Post, Oxford, Oxford University Press, 2006.

—, «Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder to Jean-François Lyotard», *New German Critique* 22, 1984, págs. 103-126.

—, «*The Law of Peoples*: Distributive Justice, and Migrations», *Fordham Law Review* 72 (5), 2004, págs. 1761-1787.

—, *The Rights of Others*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004 [vers. cast.: *Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa, 2005].

—, «Transformations of Citizenship: The Case of Contemporary Europe», *Government and Opposition, An International Journal of Comparative Politics* 37 (4), 2002, págs. 439-465.

BERMAN, Paul, *Terrorism and Liberalism*, Nueva York, Norton, 2003 [vers. cast.: *Terror y libertad*, Barcelona, Tusquets, 2007].

BLACK PUBLIC SPHERE COLLECTIVE, *The Black Public Sphere*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

BOHMAN, James, «From *Demos to Demoi*: Democracy across Borders», *Ratio Juris* 18 (3), 2005, págs. 293-314.

—, «The Democratic Minimum: Is Democracy a Means to Global Justice?», *Ethics and International Affairs* 19 (1), 2004, págs.

101-116.

—, «The Globalization of the Public Sphere: Cosmopolitan Publicity and the Problem of Cultural Pluralism», *Philosophy and Social Criticism* 24 (2-3), 1998, págs. 199-216.

—, «International Regimes and Democratic Governance», *International Affairs* 75 (3), 1999, págs. 499-513.

—, «The Public Spheres of the World Citizen», en *Perpetual Peace, Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, ed. por James Bohman y Matthias Lutz-Bachmann, Cambridge (MA), The MIT Press, 1997.

BOLI JOHN y THOMAS, John (eds.), *Constructing World Culture: International Nongovernmental Organizations Since 1875*, Stanford, Stanford University Press, 1999.

BOURDIEU, Pierre, *Language and Symbolic Power*, ed. por John B. Thompson, trad. por Gino Raymond y Matthew Adamson, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1991 [vers. cast.: *¿Qué significa hablar?*, Torrejón de Ardoz, Akal, 1985, 32001].

BOWEN, John R., «Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space», *Journal of Ethnic & Migration Studies* 30 (5), 2004, págs. 879-894.

BOYCE, James K., «Democratizing Global Economic Governance», *Development and Change* 35 (3), 2004, págs. 593-599.

BRAH, Avtar, *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*, Londres, Routledge, 1997.

BROOKS-HIGGINBOTHAM, Evelyn, *Righteous Discontent: The Women's Movement in the Black Baptist Church, 1880-1920*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1993.

BROWN, Chris, «International Social Justice», en *Social Justice: From Hume to Walzer*, ed. por D. Boucher y P. Kelly, Londres, Routledge, 1998, págs. 102-119.

BUCHANAN, Allen, «From Nuremberg to Kosovo: The Morality of Illegal International Legal Reform», *Ethics* 111 (4), 2001, págs. 673-705.

—, «Rawls's *Law of Peoples*: Rules for a Vanished Westphalian World», *Ethics* 110 (4), 2000, págs. 697-721.

BUTLER, Judith, *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, Nueva York, Routledge, 1997.

CALHOUN, Craig, «The Class Consciousness of Frequent Travelers: Toward a Critique of Actually Existing Cosmopolitanism», *South Atlantic Quarterly* 101 (4), 2002, págs. 869-898.

—, «Imagining Solidarity: Cosmopolitanism, Constitutional Patriotism, and the Public Sphere», *Public Culture* 14 (1), 2002, págs. 147-171.

CAMMAERTS, BART y AUDENHOVE, Leo van, «Online Political Debate: Unbounded Citizenship, and the Problematic Nature of a Transnational Public Sphere», *Political Communication* 22 (2), 2005, págs. 179-196.

CANEY, Simon, «Cosmopolitanism and *The Law of Peoples», Journal of Political Philosophy* 10 (1), 2002, págs. 95-123.

CASTEL, Robert, «From Dangerousness to Risk», en *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, ed. por Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller, Chicago, University of Chicago Press, págs. 281-298.

CASTELLS, Manuel, *The Power of Identity*, Oxford, Blackwell, 1996 [vers. cast.: *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, vol. 2: *El poder de la identidad*, Madrid, Alianza, 1997].

—, *The Rise of the Network Society*, Oxford, Blackwell, 1996 [vers. cast.: *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, vol. 1: *La sociedad red*, Madrid, Alianza, 1996].

CASTLES, Stephen y DAVIDSON, Alastair, *Citizenship and Migration: Globalization and Politics of Belonging*, Londres, Routledge, 2000.

CERNY, Phil, «Paradoxes of the Competition State: The Dynamics of Political Globalization», *Government and Opposition* 32 (2), 1997, págs. 251-274.

CHATTERJEE, Partha, *Nationalist Thought and the Colonial World*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.

CLAPHAM, Andrew, «Issues of Complexity, Complicity and Complementarity: From the Nuremberg Trials to the Dawn of the New International Criminal Court», en *From Nuremberg to The Hague: The Future of International Criminal Justice*, ed. por Phillipe Sands, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, págs. 233-281.

COHEN, G. A., «On the Currency of Egalitarian Justice», *Ethics* 99, 1989, págs. 906-944.

COHEN, Joshua y SABEL, Charles, *«Extra Republicam Nulla Justitia?», Philosophy & Public Affairs* 34, 2006, págs. 147-175.

CONNOLLY, William, *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002.

COOK, Rebecca J. (ed.), *Human Rights of Women: National and International Perspectives*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1994 [vers. cast.: *Derechos humanos de la mujer: perspectivas nacionales e internacionales*, Bogotá, Asociación Probienestar de la Familia Colombiana, Profamilia, 1997].

COOKE, Maeve, «The Immanence of "Empire", Reflections on Social Change for the Better in a Globalizing World», en *The Politics of Recognition: Explorations of Difference and Justice*, ed. por Baukje Prins y Judith Vega, Amsterdam, Dutch University Press, en prensa.

COX, Robert W., «Democracy in Hard Times: Economic Globalization and the Limits to Liberal Democracy», en *The Transformation of Democracy?*, ed. por Anthony McGrew, Cambridge, Polity, 1997, págs. 49-72.

—, «A Perspective on Globalization», en *Globalization: Critical Reflections*, ed. por James H. Mittelman, Boulder (CO), Lynne Rienner, 1996, págs. 21-30.

CULLEN, Holly y MORROW, Karen, «*International* Civil Society in *International Law*: The Growth of ngo Participation», *Non-State Actors & International Law* 1 (1), 2001, págs. 7-39.

DAHLGREN, Peter, «The Internet, Public Spheres, and Political Communication: Dispersion and Deliberation», *Political Communication* 22 (2), 2005, págs. 147-162.

DELUCA, Kevin Michael y PEEPLES, Jennifer, «From Public Sphere to Public Screen: Democracy, Activism, and the "Violence" of Seattle», *Critical Studies in Media Communication* 19 (2), 2002, págs. 125-151.

DICKENSON, Donna, «Counting Women in Globalization, Democratization, and the Women's Movement», en *The Transformation of Democracy? Globalization and Territorial Democracy*, ed. por Anthony McGrew, Cambridge, Polity, 1997, págs. 97-120.

DONZELOT, Jacques, *The Policing of Families*, trad. por Robert Hurley, Nueva York, Pantheon, 1979 [vers. cast.: *La policía de las familias*, Valencia, Pre-Textos, 1979].

DRYZEK, John, «Transnational Democracy», *Journal of Political Philosophy 7* (1), 1999, págs. 30-51.

DWORKIN, Ronald, «What is Equality? Part 2, Equality of Resources», *Philosophy and Public Affairs* 10 (4), otoño 1981, págs. 283-345.

ECHOLS, Alice, *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America, 1967-75*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1990.

EHRENREICH, Barbara; Hess, Elizabeth, y Jacobs, Gloria, *Re-making Love: The Feminization of Sex*, Nueva York, Anchor Books, 1987.

ELEY, Geoff, «Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century», en *Habermas and the Public Sphere*, ed.

por Craig Calhoun, Cambridge (MA), The MIT Press, 1995, págs. 289-350.

EVANS, Sara, *Personal Politics, The Roots of Women's Liberation in the Civil Rights Movement and the New Left*, Nueva York, Vintage, 1980

FALK, Richard, «Revisiting Westphalia, Discovering Post-Westphalia», *Journal of Ethics* 6 (4), 2002, págs. 311-352.

FANON, Frantz, «On National Culture», en F. Fanon, *The Wretched of the Earth*, Nueva York, Grove, 1963, págs. 165-199 [vers. cast.: *Los condenados de la Tierra*, prefacio de Jean-Paul Sartre, México, Fondo de Cultura Económica, 1963].

FERGUSON, James, «Global Disconnect: Abjection and the Aftermath of Modernism», en J. Ferguson, *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*, Berkeley, University of California Press, 1999, págs. 234-254.

FERGUSON, Yale H. y JONES, Barry (eds.), *Political Space: Frontiers of Change and Governance in a Globalizing World*, Albany, State University of Nueva York Press, 2002.

FERRARA, Alessandro, «Two Notions of Humanity and the Judgment Argument for Human Rights», *Political Theory* 31 (3) junio de 2003, págs. 392-420.

FERREE, Myra Marx y Hess, Beth B., *Controversy and Coalition: The Feminist Movement across Three Decades of Change*, Nueva York, Routledge, 1995.

FORST, Rainer, *Contexts of Justice*, Berkeley, University of California Press, 2002.

—, «Justice, Morality and Power in the Global Context», en *Real World Justice*, ed. por Andreas Follesdal y Thomas Pogge, Dordrecht, Springer, 2005, págs. 27-36.

—, «Towards a Critical Theory of Transnational Justice», en *Global Justice*, ed. por Thomas Pogge, Oxford, Blackwell, 2001, págs.

169-187.

FOUCAULT, Michel, *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, trad. por A. M. Sheridan Smith, Nueva York, Pantheon, 1973 [vers. cast.: *El nacimiento de la clínica*, México, Siglo XXI, 1966].

—, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trad. por Alan Sheridan, Nueva York, Pantheon, 1977 [vers. cast.: *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI, 1978].

—, *Essential Works of Foucault, 1954-1988*, ed. por Paul Rabinow, Nueva York, New Press, 1997.

—, «Governmentality», en *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, ed. por Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller, Chicago, University of Chicago Press, 1991, págs. 87-105.

—, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Other Writings*, ed. por Donald F. Bouchard, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1977.

—, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, ed. por Colin Gordon, Nueva York, Pantheon, 1980.

FOURON, Georges Eugene y GLICK SCHILLER, Nina, *Georges Woke Up Laughing: Long Distance Nationalism and the Search for Home*, Durham (NC), Duke University Press, 2001.

FRANK, Thomas, «What's the Matter with Liberals?», *The New York Review of Books* 52 (8), 12 de mayo de 2005, pág. 46.

FRASER, Nancy, «Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions», *Praxis International* 1 (3), octubre de 1981, págs. 272-87; reimpresión en N. Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, Cambridge-Minneapolis, Polity-University of Minnesota Press, 1989.

—, «From Irony to Prophecy to Politics: A Response to Richard Rorty», *Michigan Quarterly Review* 30 (2), 1991, págs. 259-266.

—, «From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" Age», *New Left Review* 212, 1995, págs. 68-93; reimpresión en N. Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*, Londres, Routledge, 1997 [vers. cast.: «¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas en torno a la justicia en una época "postsocialista"», en *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición «postsocialista»*, Santafé de Bogotá, Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes, 1997, págs. 17-54].

—, «Identity, Exclusion, and Critique, A Response to Four Critics», *European Journal of Political Theory* 6 (3), 2007, págs. 305-338.

—, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*, Londres, Routledge, 1997 [vers. cast.: *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición «postsocialista», op. cit*.].

—, «Rethinking Recognition», *New Left Review* 3, mayo-junio de 2000, págs. 107-120 [vers. cast.: *New Left Review* 4, 2000, págs. 55-68].

—, «Rethinking the Public Sphere, A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy», en *Habermas and the Public Sphere*, ed. por Craig Calhoun, Cambridge (MA), The MIT Press, 1991, págs. 109-142; reimpresión en N. Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition, op. cit*. [vers. cast.: «Pensando de nuevo la esfera pública», en *Iustitia Interrupta…, op. cit.*, págs. 95-133].

—, «Sex, Lies, and the Public Sphere: Some Reflections on the Confirmation of Clarence Thomas», *Critical Inquiry* 18, 1992, págs. 595-612.

—, «Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy», *Praxis International* 8 (3), 1988, págs. 257-272; reimpresión en N. Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*,

Cambridge-Minneapolis, Polity-University of Minnesota Press, 1989.

—, «Struggle over Needs: Outline of a Socialist-Feminist Critical Theory of Late-Capitalist Political Culture», en *Women, the State and Welfare: Historical and Theoretical Perspectives*, ed. por Linda Gordon, Madison, University of Wisconsin Press, 1990, págs. 205-231; reimpresión en *N. Fraser, Unruly Practices…, op. cit*.

—, *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, Cambridge, Polity and Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.

FRASER, Nancy y HONNETH, Axel, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, trad. por. Joel Golb, James Ingram y Christiane Wilke, Londres, Verso, 2003 [vers. cast.: *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Madrid-A Coruña, Morata-Fundación Paideia Galiza, 2006].

FRASER, Nancy y NAPLES, Nancy A., «To Interpret the World and to Change It: An Interview with Nancy Fraser», *Signs, Journal of Women in Culture and Society* 29 (4), verano de 2004, págs, 1103-1124.

GALLAGHER, Sally, *Evangelical Identity and Gendered Family Life*, New Brunswick (NJ), Rutgers University Press, 2003.

GARNHAM, Nicholas, «The Media and the Public Sphere», en *Habermas and the Public Sphere*, ed. por Craig Calhoun, Cambridge (MA), The MIT Press, págs. 359-376.

GERHARDS, Jürgen y NEIDHARDT, Friedhelm, *Strukturen und Funktionen Modernder Öffentlichkeit*, Berlín, Fragestellungen und Ansätze, 1990.

GERMAIN, Randall, «Globalising Accountability within the International Organisation of Credit: Financial Governance and the Public Sphere», *Global Society, Journal of Interdisciplinary International Relations* 18 (3), 2004, págs. 217-242.

GILL, Stephen, «New Constitutionalism, Democratisation and Global Political Economy», *Pacifica Review* 10 (1), febrero de 1998, págs. 23-38.

GOLE, Nilufer, «The Gendered Nature of the Public Sphere», *Public Culture* 10 (1), 1997, págs. 61-80.

GORDON, Colin, «Governmental Rationality: An Introduction», en *The Foucault Effect, Studies in Governmentality*, ed. por Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller Chicago, University of Chicago Press, 1999, págs. 1-51.

GORDON, Linda (ed.), *Women, the State and Welfare: Historical and Theoretical Perspectives*, Madison, University of Wisconsin Press, 1990.

GOULD, Carol, *Globalizing Democracy and Human Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

GRAMSCI, Antonio, *Prison Notebooks*, ed. por Joseph A. Buttigieg, trad. por Joseph A. Buttigieg y Antonio Callari, Nueva York, Columbia University Press, 1991 [vers. cast.: *Cuadernos de la cárcel*, ed. crítica de Valentino Gerratana, México, Ediciones ERA-Universidad Autónoma de Puebla, 2001].

GRAY, John, *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism*, Nueva York, New Press, 1998 [vers. cast.: *Falso amanecer: los engaños del capitalismo global*, Barcelona, Paidós, 2000].

GRAY, Tricia, «Electoral Gender Quotas: Lessons from Argentina and Chile», *Bulletin of Latin American Research* 21 (1), 2003, págs. 52-78.

GRIFFITH, R. Marie, *God's Daughters: Evangelical Women and the Power of Submission*, Berkeley, University of California Press, 1997.

GUIDRY, John A.; KENNEDY, Michael D., y ZALD, Mayer N. (eds.), *Globalization and Social Movements: Culture, Power and the Transnational Public Sphere*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2001.

GUINIER, Lani, *The Tyranny of the Majority*, Nueva York, Free Press, 1994.

HABERMAS, Jürgen, «Bestiality and Humanity: A War on the Border between Legality and Morality», *Constellations, An International Journal of Critical and Democratic Theory* 6 (3), 1999, págs. 263-272.

—, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, trad. por William Rehg, Cambridge (MA), The MIT Press, 1996 [vers. cast.: *Facticidad y validez: sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta, 1998, [5] 2008].

—, «Dispute on the Past and Future of International Law: Transition from a National to a Postnational Constellation», manuscrito inédito presentado en el Congreso Mundial de Filosofía, Estambul, agosto de 2003.

—, «The European Nation-State: On the Past and Future of Sovereignty and Citizenship», en *The Inclusion of the Other*, ed. por Ciaran Cronin y Pablo de Grieff, trad. por Ciaran Cronin, Cambridge (MA), The MIT Press, 1999, págs. 105-128, aparecido originariamente en *Public Culture* 10 (2), 1998, págs. 397-416 [vers. cast.: *La inclusión del otro: estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999].

—, «Kant's Idea of Perpetual Peace, with the Benefit of 200 Years' Hindsight», en *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, ed. por J. Bohman y M. Lutz-Bachmann, Cambridge (MA), The MIT Press, 1997, págs. 113-155.

—, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trad. por Frederick Lawrence, Cambridge (MA), The MIT Press, 1987 [vers. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad: doce lecciones*, Madrid, Taurus, 1989].

—, «The Postnational Constellation and the Future of Democracy», en *The Postnational Constellation: Political Essays*, trad. y ed. por Max Pensky Cambridge (MA), The MIT Press, 2001, págs. 58-

113 [vers. cast.: *La constelación posnacional: ensayos políticos*, Barcelona, Paidós, 2000, págs. 81-146].

—, *Structural Transformation of the Public Sphere*, trad. por T. Burger, Cambridge (MA), The MIT Press, 1989 [vers. cast.: *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública, Barcelona*, G. Gili (1981), 2004].

—, «Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State», en *Multiculturalism*, ed. por Amy Gutmann, trad. por Shierry Weber Nicholsen, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1994, págs. 107-165 [vers. cast.: *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993].

HANNERZ, Ulf, *Transnational Connections: Culture, People, Places*, Nueva York, Routledge, 1996 [vers. cast.: *Conexiones transnacionales: cultura, gente, lugares*, Madrid-Valencia, Cátedra-Universitat de València, 1998].

HARRIS, Richard L. y SEID, Melinda J., *Critical Perspectives on Globalization and Neoliberalism in the Developing Countries*, Boston, Leiden, 2000.

HARDT, Michael y NEGRI, Antonio, *Empire*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2000 [vers. cast.: *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002].

HATHAWAY, Dale, *Allies Across the Border: Mexico's «Authentic Labor Front» and Global Solidarity*, Cambridge (MA), South End Press, 2000.

HELD, David, «Cosmopolitanism, Globalization Tamed?», *Review of International Studies* 29 (4), 2003, págs. 465-480.

—, «Cosmopolitanism, Ideas, Realities and Deficits», en *Governing Globalization: Power, Authority, and Global Governance*, ed. por David Held y Anthony McGrew, Cambridge, Polity, 2002, págs. 305-325.

—, *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Cambridge, Polity, 1995 [vers. cast.: *La democracia y el orden global: del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, Barcelona, Paidós, 1997].

—, «Democracy and the New International Order», en *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order*, ed. por Daniele Archibugi y David Held, Cambridge, Polity, 1995, págs. 96-120.

—, «Democratic Accountability and Political Effectiveness from a Cosmopolitan Perspective», *Government and Opposition* 39 (2), 2004, págs. 364-391.

—, *Global Covenant: The Social Democratic Alternative to the Washington Consensus*, Cambridge, Polity, 2004.

—, «Regulating Globalization?», *International Journal of Sociology* 15 (2), 2000, págs. 394-408.

—, «The Transformation of Political Community: Rethinking Democracy in the Context of Globalization», en *Democracy's Edges*, ed. por Ian Shapiro y Cassiano Hacker-Cordón, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, págs. 84-111.

HELD, David; MCGREW, Anthony G.; GOLDBLATT, David, y PERRATON, Jonathan (eds.), *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*, Cambridge, Polity, 1999.

HELLEINER, Eric, «From Bretton Woods to Global Finance: A World Turned Upside Down», en *Political Economy and the Changing Global Order*, ed. por Richard Stubbs y Geoffrey R. D. Underhill, Nueva York, St. Martin's Press, 1994, págs. 163-175.

HINSCH, Wilfried, «Global Distributive Justice», *Metaphilosophy* 32 (1/2), 2001, págs. 58-78.

HIRST, Paul y THOMPSON, Graham, *Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance*, Oxford, Blackwell, 1996.

HITCHENS, Christopher, «Of Sin, the Left and Islamic Fascism», *The Nation*, 24 de septiembre de 2001.

HOBSBAWM, Eric, *The Age of Extremes: A History of the World, 1914-1991*, Londres, Abacus, 1995 [vers. cast.: *Historia del siglo XX*: 1914-1991, Barcelona, Crítica, 1995].

HONNETH, Axel, «Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser», en Nancy Fraser y Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, trad. por Joel Golb, James Ingram y Christiane Wilke, Londres, Verso, 2003, págs. 110-198 [vers. cast.: «Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser», en Nancy Fraser y Axel Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?, op. cit.*, págs. 89-148].

HOOGVELT, Ankie M. M., *Globalization and the Postcolonial World: The Political Economy of Development*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2001.

HOY, David Couzens (ed.), *Foucault, A Critical Reader*, Oxford, Blackwell, 1986.

HTUN, Mala, «Is Gender Like Ethnicity? The Political Representation of Identity Groups», *Perspectives on Politics* 2 (3), 2004, págs. 439-458.

HURLEY, Susan L., «*Rationality, Democracy* and *Leaky Boundaries*: Vertical vs. Horizontal Modularity», *Journal of Political Philosophy* 7 (2), 1999, págs. 126-146.

HURRELL, Andrew, «Global Inequality and International Institutions», *Metaphilosophy* 32 (1/2), 2001, págs. 34-57.

HUSBAND, Charles, «The Right to be Understood: Conceiving the Multiethnic Public Sphere», *Innovation, The European Journal of Social Sciences* 9 (2), 1996, págs. 205-215.

IGNATIEFF, Michael, *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton, Princeton University Press, 2001 [vers. cast.: *Los derechos humanos como política e idolatría*, Barcelona, Paidós, 2003].

INGERSOLL, Julie, *Evangelical Christian Women: War Stories in the Gender Battles*, Nueva York, Nueva York University Press, 2003.

JAMES, Michael Rabinder, «Tribal Sovereignty and the Intercultural Public Sphere», *Philosophy & Social Criticism* 25 (5), 1999, págs. 57-86.

JAMESON, Fredric, *The Cultural Turn*, Londres, Verso, 1998 [vers. cast.: *El giro cultural: escritos seleccionados sobre el posmodernismo, 1983-1988*, Buenos Aires, Manantial, 1999].

JOHNSTON, Hank; LARAÑA, Enrique, y GUSFIELD, Joseph R. (eds.), *New Social Movements: From Ideology to Identity*, Filadelfia, Temple University Press, 1994.

JONES, Charles, *Global Justice: Defending Cosmopolitanism*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

—, «Global Liberalism: Political or Comprehensive?», *University of Toronto Law Journal* 54 (2), 2004, págs. 227-248.

KALDOR, Mary, *New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era*, Cambridge, Polity, 1999 [vers. cast.: *Las nuevas guerras: la violencia organizada en la era global*, Barcelona, Tusquets, 2001].

KALYVAS, Andreas, «Feet of Clay? Reflections on Hardt's and Negri's *Empire», Constellations, An International Journal of Critical and Democratic Theory* 10 (2), 2003, págs. 264-279.

KANDIYOTI, Deniz, «Identity and Its Discontents: Women and the Nation», en *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, ed. por Patrick Williams y Laura Chrisman, Nueva York, Columbia University Press, 1994, págs. 376-391.

KECK, Margaret E. y SIKKINK, Kathryn, *Activists beyond Borders: Advocacy Net works in International Politics*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1998.

KELLY, Michael (ed.), *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Cambridge (MA), The MIT Press, 1994.

KHAGRAM, Sanjeev; RIKER, James V., y SIKKINK, Kathryn (eds.), *Restructuring World Politics: Transnational Social Movements, Networks, and Norms*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002.

KÖNIG, Matthias, «Cultural Diversity and Language Policy», *International Social Science Journal* 51 (161), 1999, págs. 401-408.

KUHN, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, [3] 1996 [vers. cast.: *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971; Madrid, Fondo de Cultura Económica, [3] 2006].

KUPER, Andrew, «Rawlsian Global Justice: Beyond *The Law of Peoples* to a Cosmopolitan Law of Persons», *Political Theory* 28 (5), 2000, págs. 640-674.

KYMLICKA, Will, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Londres, Oxford University Press, 1995 [vers. cast.: *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996].

—, «Territorial Boundaries. A Liberal-Egalitarian Perspective», en *Boundaries and Justice, Diverse Ethical Perspectives*, ed. por David Miller y Sohail H. Hashmi, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2001, págs. 249-275.

LA BOTZ, Dan, *Democracy in Mexico: Peasant Rebellion and Political Reform*, Cambridge (MA), South End Press, 1995.

LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1985 [vers. cast.: *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI, 1987; México, Fondo de Cultura Económica, 2006].

LANDES, Joan, *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1988.

LARA, María Pía, «Globalizing Women's Rights: Building a Public Sphere», en *Recognition, Responsibility, and Rights: Feminist Ethics and Social Theory. Feminist Reconstructions*, ed. por Robin N. Fiore y Hilde Lindemann Nelson, Totowa (NJ), Rowman & Littlefield, 2003, págs. 181-193.

LAUREN, Paul Gordon, *The Evolution of International Human Rights: Visions Seen*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2003.

LINKLATER, Andrew, «Citizenship and Sovereignty in the Post-Westphalian European State», en A. Linklater, *Critical Theory and World Politics*, Londres, Routledge, págs. 113-138.

LUHMANN, Niklas, «Öffentliche Meinung», *Politische Vierteljahresschrift* 11, 1970, págs. 2-28.

LYOTARD, Jean-François, *The Differend: Phrases in Dispute*, trad. por Georges van den Abbeele, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988 [vers. cast.: La diferencia, Barcelona, Gedisa, 1988].

—, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trad. por Geoff Bennington y Brian Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984 [vers. cast.: *La condición postmoderna: informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 1984, 2006].

MCCHESNEY, Robert W., «Global Media, Neoliberalism, and Imperialism», *Monthly Review* 50 (10), 2001, págs. 1-19.

—, *Rich Media, Poor Democracy: Communications Politics in Dubious Times*, Chicago, University of Illinois Press, 1999.

MCCLINTOCK, Anne, «Family Feuds: Gender, Nation and the Family», *Feminist Review* 44, 1993, págs. 61-80.

MANIN, Bernard, *The Principles of Representative Government*, Nueva York, Cambridge University Press, 1997 [vers. cast.: *Los principios del gobierno representativo*, Madrid, Alianza, 1998].

MARSHALL, P. David, *New Media Cultures*, Nueva York, Oxford University Press, 2004.

MELUCCI, Alberto; KEANE, John, y MIER, Paul (eds.), *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*, Filadelfia, Temple University Press, 1989.

METZ, Thaddeus, «Open Perfectionism and Global Justice», *Theoria, A Journal of Social & Political Theory* 11 (4), 2004, págs. 96-125.

MILLER, David, «The Ethical Significance of Nationality», *Ethics* 98, 1988, págs. 647-662.

—, «The Limits of Cosmopolitan Justice», en *International Society, Diverse Ethical Perspectives*, ed. por David Maple y Terry Nardin, Princeton, Princeton University Press, 1998, págs. 164-183.

—, *On Nationality*, Oxford, Oxford University Press, 1995 [vers. cast.: *Sobre la nacionalidad: autodeterminación y pluralismo cultural*, Barcelona, Paidós, 1997].

MILLER, Richard W., «Cosmopolitanism and Its Limits», *Theoria, A Journal of Social & Political Theory* 114, 2004, págs. 38-43.

MOODY, Kim, *Workers in a Lean World: Unions in the International Economy*, Londres, Verso, 1997.

MOUFFE, Chantal, «Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?», *Social Research* 66 (3), 1999, págs. 745-758.

—, «Democracy, Power and the "Political"», en *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, ed. por Seyla Benhabib, Princeton, Princeton University Press, 1996, págs. 245-256.

MULES, Warwick, «Media Publics and the Transnational Public Sphere», *Critical Arts Journal* 12 (1/2), 1998, págs. 24-44.

MUNCK, Ronaldo y WATERMAN, Peter, *Labour Worldwide in the Era of Globalization: Alternative Union Models in the New World Order*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 1999.

NAGEL, Thomas, «The Problem of Global Justice», *Philosophy & Public Affairs* 33, 2005, págs. 113-147.

NAIRN, Tom, «The Modern Janus», en T. Nairn, *The Break-Up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism*, Londres, New Left Books, 1977, págs. 329-363.

NASH, June C., *Mayan Visions: The Quest for Autonomy in an Age of Globalization*, Londres, Routledge, 2001.

NIEZEN, Ronald, *The Origins of Indigenism: Human Rights and the Politics of Identity*, Berkeley, University of California Press, 2003.

NUSSBAUM, Martha, «Beyond the Social Contract: Capabilities and *Global Justice», Oxford Development Studies* 32 (1), 2004, págs. 1-15.

—, *For Love of Country*, Boston, Beacon Press, 2002 [vers. cast.: *Los límites del patriotismo*, Barcelona, Paidós, 1999].

—, «Patriotism and Cosmopolitanism», en Martha C. Nussbaum (con los correspondientes), *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, ed. por Joshua Cohen, Boston, Beacon Press, 1996, págs. 3-21.

O'BRIEN, Robert; GOETZ, Anne Marie; SCHOLTE, Jan Art, y WILLIAMS, Marc, *Contesting Globalization: Multilateral Economic Institutions and Global Social Movements*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

OLESEN, Thomas, «Transnational Publics: New Spaces of Social Movement Activism and the Problem of Global Long-Sightedness», *Current Sociology* 53 (3), 2005, págs. 419-440.

O'Neill, Onora, *Bounds of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

ONG, Aihwa, *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*, Durham (NC), Duke University Press, 1999.

PANGALANGAN, Raul C., «Territorial Sovereignty: Command, Title, and Expanding the Claims of the Commons», en *Boundaries and Justice: Diverse Ethical Perspectives*, ed. por David Miller y Sohail H. Hashmi, Princeton, Princeton University Press, 2001, págs. 164-182.

PANGANIBAN, Rik, «The NGO Coalition for an *International Criminal Court», UN Chronicle* 34 (4), 1997, págs. 36-39.

PAPACHARISSI, Zizi, «The Virtual Sphere: The Internet as a Public Sphere», *New Media & Society* 4 (1), 2002, págs. 9-36.

PARIJS, Philippe van, «The Ground Floor of the World: On the Socio-economic Consequences of Linguistic Globalization», *International Political Science Review* 21 (2), 2000, págs. 217-233.

PATTEN, Alan, «Political Theory and Language Policy», *Political Theory* 29 (5), 2001, págs. 691-715.

PERITZ, David, «A Diversity of Diversities: Liberalism's Implicit Social Theories», ponencia para la 53.ª Annual Political Studies Association Conference, Universidad de Leicester, 15-17 de abril de 2003, panel 6-11.

—, «The Complexities of Complexity: Habermas and the Hazards of Relying Directly on Social Theory», ponencia para la Critical Theory Roundtable, octubre de 2001, San Francisco.

PERRATON, Jonathan; GOLDBLATT, David; HELD, David, y MCGREW, Anthony, «The Globalisation of Economic Activity», *New Political Economy* 2 (2), 1997, págs. 257-277.

PHILLIPS, Anne, *The Politics of Presence*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

PHILLIPSON, Robert, *English-Only Europe? Challenging Language Policy*, Nueva York, Routledge, 2003.

PITKIN, Hanna Fenichel, *The Concept of Representation*, Berkeley, University of California Press, 1967 [vers. cast.: *El concepto de representación*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985].

POGGE, Thomas, «Economic Justice and National Borders», *Revision* 22, 1999, págs. 27-34.

—, «An Egalitarian Law of Peoples», *Philosophy and Public Affairs* 23 (5), 2000, págs. 195-224.

—, «How to Create Supra-National Institutions Democratically: Some Reflections on the European Union's Democratic Deficit», *Journal of Political Philosophy* 5, 1997, págs. 163-182.

—, «The Influence of the Global Order on the Prospects for Genuine Democracy in the Developing Countries», *Ratio Juris* 14 (3), 2001, págs. 326-343.

—, *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge, Polity, 2002 [vers. cast.: *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, Barcelona, Paidós, 2005].

PREUSS, Ulrich, «Citizenship in the European Union: A Paradigm for Transnational Democracy?», en *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy*, ed. por Daniele Archibugi y David Held, Stanford, Stanford University Press, 1999, págs. 138-152.

QUINE, W. V. O., *From a Logical Point of View: 9 Logico-Philosophical Essays*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1953 [vers. cast.: *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Ariel, 1962; Barcelona, Paidós, [2] 2002, ed. revisada].

RAI, Shirin M., «Political Representation, Democratic Institutions and Women's Empowerment: The Quota Debate in India», en *Rethinking Empowerment: Gender and Development in a Global/Local World*, ed. por Jane L. Parpart, Shirin M. Rai y Kathleen Staudt, Nueva York, Routledge, 2002, págs. 133-145.

RAWLS, John, *The Law of Peoples*, nueva edición, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2001 [vers. cast.: *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001].

—, «The Law of Peoples», en *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*, ed. por Stephen Shute y Susan Hurley, Nueva York, Basic Books, 1994, págs. 41-83.

—, *A Theory of Justice*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1999 [vers. cast.: *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura

Económica, 1979].

REBICK, Judy, «Lip Service: The Anti-Globalization Movement on Gender Politics», *Herizons* 16 (2), 2002, págs. 24-26.

RENDALL, Jane, «Women and the Public Sphere», *Gender & History* 11 (3), 1999, págs. 475-489.

RESNIK, Judith, «Law's Migration: American Exceptionalism, Silent Dialogues, and Federalism's Multiple Ports of Entry», *The Yale Law Journal* 115 (7), mayo de 2006, págs. 1546-1570.

RICH, Frank, «How Kerry Became a Girlie Man», *The Nueva York Times* 153, 52963, 5 de septiembre de 2004, sección 2, pág. 1.

RIEFF, David, *Slaughterhouse: Bosnia and the Failure of the West*, Nueva York, Simon & Schuster, 1995 [vers. cast.: *Matadero: Bosnia y el fracaso de Occidente*, Madrid, El País-Aguilar, 1996].

RITCHIE, Robert y HILL, Steven, «The Case for Proportional Representation», en *Whose Vote Counts?*, ed. por R. Ritchie y S. Hill, Boston, Beacon Press, 2001, págs. 1-33.

RORTY, Richard, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989 [vers. cast.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991].

—, «Feminism and Pragmatism», *Michigan Quarterly Review* 30 (2), 1991, págs. 231-258 [vers. cast.: «Feminismo y pragmatismo», en *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*, Barcelona, Paidós, 2000, págs. 243-275].

—, *Philosophy and Social Hope*, Nueva York, Penguin Books, 1999.

—, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1981 [vers. cast.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983].

ROSE, Nikolas, «Governing Advanced Liberal Democracies», en Peter Miller y Nikolas Rose, *Governing the Present: Administering Economic, Social and Personal Life*, Cambridge, Polity, 2008, págs. 199-218.

ROSEN, Ruth, *The World Split Open: How the Modern Women's Movement Changed America*, Nueva York, Penguin, 2001.

ROSENAU, James N., *Along the Domestic-Foreign Frontier: Exploring Governance in a Turbulent World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

—, «Governance and Democracy in a Globalizing World», en *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy*, ed. por Daniele Archibugi y David Held, Stanford, Stanford University Press, 1999, págs. 28-58.

ROTH, Benita, *Separate Roads to Feminism: Black, Chicana, and White Feminist Movements in America's Second Wave*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

RUGGIE, John, «Territoriality and Beyond: Problematizing Modernity in International Relations», *International Organization* 47, 1993, págs. 139-174.

RYAN, Mary P., «Gender and Public Access: Women's Politics in Nineteenth-Century America», en *Habermas and the Public Sphere*, ed. por Craig Calhoun, Cambridge (MA), The MIT Press, págs. 259-289.

—, *Women in Public: Between Banners and Ballots, 1825-1880*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990.

SASSEN, Saskia, *Globalization and Its Discontents*, Nueva York, Free Press, 1998.

—, *Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization*, Nueva York, Columbia University Press, 1995 [vers. cast.: *¿Perdiendo el control?: la soberanía en la era de la globalización*, Barcelona, Bellaterra, 2001].

—, *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

SATZ, Deborah, «Equality of What among Whom? Thoughts on Cosmopolitanism, Statism and Nationalism», en Global Justice,

ed. por Ian Shapiro y Lea Brilmayer, Nueva York, New York University Press, 1999, págs. 67-85.

SCHEUERMAN, William E., «Between Radicalism and Resignation: Democratic Theory in Habermas'*Between Facts and Norms*», en *Habermas, A Critical Reader*, ed. por Peter Dews, Oxford, Blackwell, 1999, págs. 153-178.

—, «Economic Globalization and the Rule of Law», *Constellations* 6 (1), 1999, págs. 3-25.

SCHNEIDERMAN, David, «Investment Rules and the Rule of Law», *Constellations* 8 (4), 2001, págs. 521-537.

SCHULZE, Gunter G., *The Political Economy of Capital Controls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

SCOTT, James C., *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven, Yale University Press, 1998.

SEN, Amartya, *Development as Freedom*, Nueva York, Anchor Books, 1999 [vers. cast.: *Desarrollo y libertad*, Barcelona, Planeta, 2000].

—, «Equality of What?», en *Liberty, Equality, and Law*, ed. por Sterling M. McMurrin, Salt Lake City, University of Utah Press, 1987, págs. 137-162 [vers. cast.: *Libertad, igualdad y derecho: las conferencias Tanner sobre filosofía moral*, Barcelona, Ariel, 1988].

SENNETT, Richard, «The Age of Anxiety», *The Guardian*, 23 de octubre de 2004, pág. 34; disponible en http://books.guardian.co.uk/print/0, 3858, 5044940-110738, 00.html (último acceso, 17 de marzo de 2008).

—, *The Corrosion of Caracter: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, Nueva York, Norton, 1998 [vers. cast.: *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 2000].

SHABANI, Omid A. Payrow, «Language Policy and Diverse Societies: Constitutional Patriotism and Minority Language Rights»,

Constellations 11 (2), 2004, págs. 193-216.

SHAPIRO, Ian, *Democratic Justice*, New Haven, Yale University Press, 1999.

SHUE, Henry, *Basic Rights*, Princeton, Princeton University Press, 1980.

SINGER, Peter, *One World: The Ethics of Globalization*, New Haven, Yale University Press, [2] 2004 [vers. cast.: *Un solo mundo: la ética de la globalización*, Barcelona, Paidós, 2003].

SLAUGHTER, Anne-Marie, *A New World Order*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

SOYSAL, Yasemin Nuhoglu, «Changing Parameters of Citizenship and Claims-Making: Organized Islam in European Public Spheres», *Theory and Society* 26, 1997, págs. 509-527.

—, *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

STACEY, Judith, «Sexism by a Subtler Name? Postindustrial Conditions and Postfeminist Consciousness in the Silicon Valley», *Socialist Review* 96, 1987, págs. 7-28.

STICHWEH, Rudolf, «The Genesis of a Global Public Sphere», *Development* 46 (1), 2003, págs. 26-29.

STIGLITZ, Joseph E., *Globalization and Its Discontents*, Nueva York, Norton, 2003 [vers. cast.: *El malestar en la globalización*, Madrid, Taurus, 2002].

STOLER, Ann Laura, *Race and the Education of Desire*, Chapel Hill (NC), Duke University Press, 1995.

STORM, Servaes y RAO, J. Mohan, «Market-Led Globalization and World Democracy: Can the Twain Ever Meet?», *Development and Change* 35 (5), 2004, págs. 567-581.

STRANGE, Susan, *The Retreat of the State: The Diffusion of Power in the World Economy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 [vers. cast.: *La retirada del Estado: la difusión del poder en la economía mundial*, Barcelona, Icaria-Intermón, 2001].

STREECK, Wolfgang, «Public Power beyond the Nation-State: The Case of the European Community», en *States Against Markets: The Limits of Globalization*, ed. por Robert Boyer y Daniel Drache, Nueva York, Routledge, 1996, págs. 299-316.

TAN, Kok-Chor, *Justice without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism, and Patriotism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

TAYLOR, Charles, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, ed. por Amy Gutmann, Princeton, Princeton University Press, 1994 (ed. ampliada del ensayo de Charles Taylor, 1992; incluye bibliografía e índice) [vers. cast.: *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, 2003].

TOLOLYAN, Khachig, «Rethinking Diasporas: Stateless Power in the Transnational Moment», *Diaspora* 5 (1), 1996, págs. 3-36.

TOURAINE, Alain, *Le retour de l'acteur: Essai de sociologie*, París, Fayard, 1984.

VARGAS, Virginia, «Feminism, Globalization and the Global Justice and Solidarity Movement», *Cultural Studies* 17 (6), 2003, págs. 905-920.

VOICE, Paul, «Global Justice and the Challenge of Radical Pluralism», *Theoria, a Journal of Social & Political Theory* 114, 2004, págs. 15-37.

VOLKMER, Ingrid, «The Global Network Society and the Global Public Sphere», *Development* 46 (1), 2003, págs. 9-16.

WACQUANT, Loïc, «From Slavery to Mass Incarceration», *New Left Review* 13 enero-febrero de 2002, págs. 41-60.

WALZER, Michael, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Nueva York, Basic Books, 1984 [vers. cast.: *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993].

WARNER, Michael, «The Mass Public and the Mass Subject», en *The Phantom Public Sphere*, ed. por Bruce Robins, Minneapolis, University of Minnesota Press, págs. 234-256.

—, *Publics and Counterpublics*, Nueva York, Zone Books, 2002.

WENAR, Leif, «Contractualism and Global Economic Justice», *Metaphilosophy* 32 (1/2), 2001, págs. 79-94.

WERBNER, Pnina, «Theorising Complex Diasporas: Purity and Hybridity in the South Asian Public Sphere in Britain», *Journal of Ethnic & Migration Studies* 30 (5), 2004, págs. 895-911.

WHELAN, Frederick, «Democratic Theory and the Boundary Problem», en *Nomos XXV, Liberal Democracy*, ed. por J. Roland Pennock y John W. Chapman, Nueva York-Londres, New York University Press, 1983, págs. 13-47.

WILKE, Christiane, «Habermas, the Alien, and the Escape to Cosmopolitanism», manuscrito inédito.

WILKINSON, Kenton T., «Language Difference and Communication Policy in the Information Age», *Information Society* 20 (3), 2004, págs. 217-229.

WILLIAMS, Melissa, «Justice, Morality and Power in the Global Context», en *Real World Justice*, ed. por Andreas Follesdal y Thomas Pogge, Dordrecht, Springer, 2005, págs. 27-36.

—, *Voice, Trust, and Memory: Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation*, Princeton, Princeton University Press, 1998.

YOUNG, Iris Marion, «Equality of Whom? Social Groups and Judgments of Injustice», *Journal of Political Philosophy* 9 (1), 2001, págs. 1-18.

—, «Impartiality and the Civic Public: Some Implications of Feminist Critiques of Moral and Political Theory», en *Feminism as Critique*, ed. por Seyla Benhabib y Drucilla Cornell, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, págs. 56-76.

—, «Responsibility and Global Justice: A Social Connection Model», *Social Philosophy and Policy* 23 (1), 2006, págs. 102-130.

YUDICE, George, *The Expediency of Cultura: Uses of Culture in the Global Era*, Durham (NC), Duke University Press, 2004 [vers. cast.: *El recurso de la cultura: usos de la cultura en la era global*, Barcelona, Gedisa, 2002].

YUVAL-DAVIS, Nira, *Gender and Nation*, Londres, Sage Publications, 1997.

ZACHER, Mark W., «The Decaying Pillars of the Westphalian Temple», en *Governance without Government*, ed. por James N. Rosenau y Ernst-Otto Czempiel, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, págs. 58-101.

ZARETSKY, Eli, *Secrets of the Soul: Psychoanalysis, Modernity, and Personal Life*, Nueva York, Knopf, 2004.

NANCY FRASER (Baltimore, Maryland, Estados Unidos, 1947) es profesora de Filosofía y Política «Henry A. y Louise Loeb» en la New School for Social Research.

Es autora (con Axel Honneth) de *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* (¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico, Madrid, Morata 2006), *Justice Interruptus: Critical Reflections on the Postsocialist Condition* (Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición «postsocialista», Santafé de Bogotá, Universidad de los Andes, 1997), y de *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory* (Prácticas rebeldes: Poder, discurso y género en la teoría social contemporánea).

Su próximo libro es *Adding Insult to Injury: Debating Redistribution, Recognition and Representation* (Además de injurias, insultos: Debate sobre redistribución, reconocimiento y representación).

Notas

Capítulo 2

[1] Este texto es una versión revisada y ampliada de mi segunda «Spinoza Lecture», pronunciada en la Universidad de Amsterdam el 2 de diciembre de 2004. Redacté la conferencia durante mi estancia como «Spinoza Professor» en la primavera de 2004 y la revisé durante el siguiente curso de investigación, 2004-2005, en el Wissenschaftskolleg zu Berlin. Quiero mostrar mi más afectuoso agradecimiento a ambas instituciones por el generoso apoyo dado a este trabajo. Expreso un agradecimiento especial a Yolande Jansen y a Hilla Dayan por su generosa y amigable ayuda en una época en la que fue muy necesaria, y a James Bohman por sus expertos consejos bibliográficos. Doy las gracias igualmente a Amy Allen, Seyla Benhabib, Bert van den Brink, Alessandro Ferrara, Rainer Forst, Stephan Gosepath, John Judis, Ted Koditschek, María Pía Lara, David Peritz, Anna Laura Stoler y Eli Zaretsky por sus juiciosos comentarios a las primeras redacciones. Debo dar las gracias, finalmente, a Kristin Gissberg y a Keith Haysom por su experta colaboración en la investigación. <<

[2] Uso la expresión «marco westfaliano-keynesiano» para referirme al trasfondo nacional-territorial de los debates sobre justicia en el apogeo del Estado de bienestar democrático de posguerra, más o menos entre 1945 y la década de los setenta. El término «westfaliano» remite al Tratado de 1648, que estableció algunos rasgos característicos del sistema estatal internacional moderno. Las contribuciones precisas del tratado son tema de debate académico igual que lo es, aunque en un sentido más general, el «sistema westfaliano». No obstante, aquí no me intereso ni por los logros reales del tratado ni por el proceso a lo largo de siglos por el que evolucionó el sistema que inauguró este tratado. Invoco más bien «Westfalia» como imaginario político que trazó el mapa del mundo a modo de un sistema de Estados soberanos territoriales que se dieron mutuo reconocimiento. Mantengo la postura de que este imaginario dio forma al marco de posguerra de los debates sobre justicia en el Primer Mundo, incluso cuando ya amanecían los comienzos de un régimen poswestfaliano de derechos humanos. Para la distinción entre Westfalia como «acontecimiento», como «idea/ideal», como «proceso de evolución» y como «protocolo normativo», véase Richard Falk, «Revisiting Westphalia. Discovering Post-Westphalia», *Journal of Ethics* 6 (4), 2002, págs. 311-352. <<

[3] Podría aceptarse que, desde la perspectiva del Tercer Mundo, los supuestos westfalianos parecerían ser claramente contrafácticos. Con todo, conviene recordar que la gran mayoría de los anticolonialistas intentó conseguir para sí Estados independientes westfalianos. Solo una pequeña minoría, por razones del todo comprensibles, abogó consecuentemente en favor de una justicia ejercida en un marco global. <<

[4] La bibliografía sobre este punto es amplia. Véase, por ejemplo, Linda Basch, Nina Glick Schiller y Christina Szanton Blanc, *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and De-territorialized Nation-States*, Nueva York, Gordon & Breach, 1994; Stephen Castles y Alastair Davidson, *Citizenship and Migration: Globalization and Politics of Belonging*, Londres, Routledge, 2000, págs. 1-25 y 156-183; John A. Guidry, Michael D. Kennedy y Mayer N. Zald (eds.), *Globalization and Social Movements: Culture, Power and the Transnational Public Sphere*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2001; David Held, «Cosmopolitanism: Ideas, Realities and Deficits», en *Governing Globalization: Power, Authority, and Global Governance*, ed. por David Held y Anthony McGrew, Cambridge (GB), Polity Press, 2002; Mary Kaldor, *New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era*, Cambridge (GB), Polity Press, 1999 [vers. cast.: *Las nuevas guerras: la violencia organizada en la era global*, Barcelona, Tusquets, 2001]; Margaret E. Keck y Kathryn Sikkink, *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in lnternational Politics*, Ithaca, Cornell University Press, 1998; Sanjeev Khagram, James V. Riker y Kathryn Sikkink (eds.), *Restructuring World Politics: Transnational Social Movements, Networks, and Norms*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002; Aihwa Ong, *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*, Durham, Duke University Press, 1999; Mark W. Zacher, «The Decaying Pillars of the Westphalian Temple», en *Governance without Government*, ed. por James N. Rosenau y Ernst-Otto Czempiel, Cambridge (GB), University Press, 1992, págs. 58-101. <<

[5] Dale Hathaway, *Allies Across the Border: Mexico's «Authentic Labor Front» and Global Solidarity*, Cambridge (MA), South End Press, 2000; Kim Moody, *Workers in a Lean World: Unions in the lnternational Economy*, Londres, Verso Books, 1997; Ronaldo Munck y Peter Waterman, *Labour Worldwide in the Era of Globalization: Alternative Union Models In the New World Order*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 1999. <<

[6] Dan La Botz, *Democracy in Mexico: Peasant Rebellion and Political Reform*, Cambridge (MA), South End Press, 1995; June Nash, *Mayan Visions: The Quest for Autonomy in an Age of Globalization*, Londres, Routledge, 2001; Ronald Niezen, *The Origins of Indigenism: Human Rights and the Politics of Identity*, Berkeley, University of California Press, 2003. <<

[7] Robert O'Brien, Anne Marie Goetz, Jan Art Scholte y Marc Williams, *Contesting Globalization: Multilateral Economic Institutions and Global Social Movements*, Cambridge (GB), University Press, 2000. <<

[8] Brooke A. Ackerly, *Political Theory and Feminist Social Criticism*, Cambridge (GB), Cambridge University Press, 2000; Amrita Basru (ed.), *The Challenge of Local Feminisms: Women's Movements in Global Perspective*, Boulder, Westview Press, 1995; Rebecca J. Cook (ed.), *Human Rights of Women: National and International Perspectives*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1994 [vers. cast.: *Derechos humanos de la mujer: perspectivas nacionales e internacionales*, Bogotá, Asociación Probienestar de la Familia Colombiana, Profamilia, 1997]. <<

[9] Avtar Brah, *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*, Londres, Routledge, 1997, págs. 178-210; O. Georges Eugene Fouron y Nina Glick Schiller, *Georges Woke Up Laughing: Long-Distance Nationalism and the Search for Home*, Durham, Duke University Press, 2001; Yasemin Soysal, *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*, Chicago, University of Chicago Press, 1995. <<

[10] Andrew Clapham, «Issues of Complexity, Complicity and Com plementarity: From the Nuremberg Trials to the Dawn of the New International Criminal Court», en *From Nuremberg to The Hague: The Future of International Criminal Justice*, ed. por Phillipe Sands, Cambridge (GB), University Press, 2003, págs. 233-281; HoIly Cullen y Karen Morrow, «International Civil Society in International Law: The Growth of ngo Participation», *Non-State Actors & International Law* 1 (1), 2001, págs. 7-39; Paul Gordon Lauren, *The Evolution of lnternational Human Rights: Visions Seen*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2003; Rik Panganiban, «The *NGO* Coalition for an Intemational Criminal Court», *UN Chronicle* 34 (4), 1997, págs. 36-39. <<

[11] Trato del olvido del problema del marco en las principales teorías de la justicia en el capítulo 3 («Dos dogmas del igualitarismo») de este volumen. <<

[12] Véase Nancy Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*, Londres, Routledge, 1997 [vers. cast.: *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición «postsocialista»*, Santafé de Bogotá, Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes, 1997]. <<

[13] Este «modelo de estatus» del reconocimiento representa una alternativa al «modelo de identidad» estándar. Para una crítica de este último y una defensa del primero, véase Nancy Fraser, «Rethinking Recognition: Overcoming Displacement and Reification in Cultural Politics», *New Left Review* 3, mayo-junio de 2000, págs. 107-120 [vers. cast.: «Nuevas reflexiones sobre el reconocimiento», *New Left Review* 4, 2000, págs. 55-68]. <<

[14] Para un tratamiento completo, véase mi «Social Justice in the Age of Identity Politics», en Nancy Fraser y Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Londres, Verso, 2003 [vers. cast.: «La justicia social en la era de la identidad: Redistribución, reconocimiento y participación», en *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Madrid-A Coruña, Morata-Fundación Paideia Galiza, 2006, págs. 17-88]. <<

[15] La preterición de lo político es especialmente manifiesta en el caso de los teóricos de la justicia adscritos a premisas filosóficas comunitaristas o liberales. En cambio, los demócratas deliberativos, los demócratas agonísticos y los republicanos han procurado teorizar sobre lo político. Pero la mayoría de estos teóricos han tenido poco que decir sobre la relación entre democracia y justicia, y ninguno ha conceptualizado lo político como una de las tres dimensiones de la justicia. <<

[16] Las obras clásicas sobre representación se han ocupado ampliamente de lo que yo llamo el aspecto de las reglas de decisión, pero ignoran el aspecto de la pertenencia. Véanse, por ejemplo, Hanna Fenichel Pitkin, *The Concept of Representation*, Berkeley, University of California Press, 1967 [vers. cast.: *El concepto de representación*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985], y Bernard Manin, *The Principles of Representative Government*, Nueva York, Cambridge University Press, 1997 [vers. cast.: *Los principios del gobierno representativo*, Madrid, Alianza, 1998]. <<

[17] Lani Guinier, *The Tyranny of the Majority*, Nueva York, The Free Press, 1994; Robert Ritchie y Steven Hill, «The Case for Proportional Representation», en *Whose Vote Counts*?, ed. por Robert Ritchie y Steven Hill, Boston, Beacon Press, 2001, págs. 1-33. <<

[18] Anne Phillips, *The Politics of Presence*, Clarendon Press, Oxford 1995; Shirin M. Rai, «Political Representation, Democratic Institutions and Women's Empowerment: The Quota Debate in India», en *Rethinking Empowerment: Gender and Development in a Global/Local World*, ed. por Jane L. Parpart, Shirin M. Rai y Kathleen Staudt, Nueva York, Routledge, 2002, págs. 133-145; Tricia Gray, «Electoral Gender Quotas: Lessons from Argentina and Chile», *Bulletin of Latin American Research* 21 (1), 2003, págs. 52-78; Mala Htun, «Is Gender Like Ethnicity? The Polítical Representation of Identity Groups», *Perspectives on Politics* 2 (3), 2004, págs. 439-458. <<

[19] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt Brace, 1973, págs. 269-284 [vers. cast.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza (2006), 2007, págs. 412-427]. «Muerte política» es frase mía, no de Arendt. <<

[20] Entre las mejores descripciones de la fuerza normativa de estas luchas están Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Londres, Oxford University Press, 1995 [vers. cast.: *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996] y Melissa Williams, *Voice, Trust, and Memory: Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1998. <<

[21] Veánse, en particular, Thomas W. Pogge, «The Influence of the Global Order on the Prospects for Genuine Democracy in the Developing Countries», *Ratio Juris* 14 (3), 2001, págs. 326-343, y «Economic Justice and National Borders», *Revision* 22 (2), 1999, págs. 27-34; Rainer Forst, «Towards a Critical Theory of Transnational Justice», en *Global Justice*, ed. por Thomas Pogge, Oxford, Blackwell, 2001, págs. 169-187, y «Justice, Morality and Power in the Global Context», en *Real World Justice*, ed. por Andreas Follesdal y Thomas Pogge, Dordrecht, Springer, 2005. <<

[22] Robert W. Cox, «A Perspective on Globalization», en *Globalization: Critical Reflections*, ed. por James H. Mittelman, Boulder (CO), Lynne Rienner, 1996, págs. 21-30, y «Democracy in Hard Times: Economic Globalization and the Limits to Liberal Democracy», en *The Transformation of Democracy?*, ed. por Anthony McGrew, Cambridge, Polity Press, 1997, págs. 49-72; Stephen Gill, «New Constitutionalism, Democratisation and Global Political Economy», *Pacifica Review* 10 (1), febrero de 1998, págs. 23-38; Eric Helleiner, «From Bretton Woods to Global Finance: A World Turned Upside Down», en *Political Economy and the Changing Global Order*, ed. por Richard Stubbs y Geoffrey R. D. Underhill, Nueva York, St. Martin's Press, 1994, págs. 163-175; David Schneiderman, «Investment Rules and the Rule of Law», *Constellations* 8 (4) 2001, págs. 521-537; Alfred C. Aman, Jr., «Globalization, Democracy and the Need for a New Administrative Law», *Indiana Journal of Global Legal Studies* 10 (1) 2003, págs. 125-155; Servaes Storm y J. Mohan Rao, «Market-Led Globalization and World Democracy: Can the Twain Ever Meet?», *Development and Change* 35 (5), 2004, págs. 567-581; James K. Boyce, «Democratizing Global Economic Governance», *Development and Change* 35 (3) 2004, págs. 593-599. <<

[23] John Dryzek, «Transnational Democracy», *Journal of Political Philosophy* 7 (1), 1999, págs. 30-51; James Bohman, «International Regimes and Democratic Governance», *International Affairs* 75 (3) 1999, págs. 499-513; David Held, «Regulating Globalization?», *International Journal of Sociology* 15 (2), 2000, págs. 394-408; *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Cambridge, Polity Press, 1995, págs. 99-140 [vers. cast.: *La democracia y el orden global: del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, Barcelona, Paidós, 1997, págs. 129-175]; «The Transformation of Political Community: Rethinking Democracy in the Context of Globalization», en *Democracy's Edges*, ed. por Ian Shapiro y Cassiano Hacker-Cordón, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, págs. 84-111; «Cosmopolitanism: Globalization Tamed?», *Review of International Studies* 29 (4), 2003, págs. 465-480, y «Democratic Accountability and Political Effectiveness from a Cosmopolitan Perspective», *Government and Opposition* 39 (2), 2004, págs. 364-391. <<

[24] No pretendo sugerir que lo político sea la dimensión principal de la justicia, más fundamental que la económica y la cultural. Más bien las tres dimensiones están en relación de mutuo entrelazamiento e influencia recíproca. Así como la capacidad de plantear reivindicaciones de distribución y reconocimiento depende de relaciones de representación, también la capacidad de ejercer la propia participación política depende de las relaciones de clase y de estatus. En otras palabras, la capacidad de influir en el debate público y en la toma de decisiones con autoridad depende no solo de las reglas formales de decisión, sino también de las relaciones de poder enraizadas en la estructura económica y el orden de estatus, un hecho insuficientemente subrayado por la mayoría de las teorías de la democracia deliberativa. Por ello, la mala distribución y el reconocimiento fallido conspiran para subvertir el principio de igual participación política para todo ciudadano, incluso en comunidades políticas que se proclaman democráticas. Pero, por supuesto, la inversa también es verdadera. Los que sufren representación fallida son vulnerables a injusticias de estatus y de clase. Al carecer de voz política, son incapaces de articular y defender sus intereses con respecto a la distribución y el reconocimiento, lo cual a su vez aumenta su representación fallida. En esos casos, el resultado es un círculo vicioso en el que los tres órdenes de injusticia se refuerzan uno al otro, negando a algunos la oportunidad de participar como pares a los demás en la vida social. Como estas tres dimensiones están entretejidas, los esfuerzos para superar la injusticia no pueden, excepto en casos raros, orientarse solo a una de ellas. Más bien, las luchas contra la mala distribución y el reconocimiento fallido no pueden tener éxito a menos que se unan a las luchas contra la representación fallida, y viceversa. Dónde hay que poner el énfasis depende, por supuesto, de una decisión que es a la vez táctica y estratégica. Dada la relevancia actual de las injusticias de desenmarque, mis preferencias están a favor del eslogan «no hay redistribución ni reconocimiento sin representación». Pero, aun así, la política de la representación se presenta como uno entre los tres frentes

interconectados en la lucha por la justicia social en un mundo en globalización. <<

[25] Al distinguir entre enfoques «afirmativos» y «transformativos», adapto la terminología que usé en el pasado respecto a redistribución y reconocimiento. Véanse, *inter alia*, Nancy Fraser, «From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" Age», *New Left Review* 212, 1995, págs. 68-93 [vers. cast.: Nancy Fraser, «¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas en torno a la justicia en una época postsocialista», en *Iustitia Interrupta*…, op. cit., págs. 17-54], y «Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation», en op. cit. [vers. cast.: «La justicia social en la era de la política de la identidad: Redistribución, reconocimiento y participación», en op. cit.]. <<

[26] Para el principio del Estado territorial, véase Thomas Baldwin, «The Territorial State», en *Jurisprudence, Cambridge Essays*, ed. por Hyman Gross y T. Ross Harrison, Oxford, Clarendon Press, 1992, págs. 207-230. Para las dudas sobre este mismo principio, véase Frederick Whelan, «Democratic Theory and the Boundary Problem», en *Nomos XXV: Liberal Democracy*, ed. por J. Roland Pennock y John W. Chapman, Nueva York-Londres, New York University Press, 1983, págs. 13-47. Para descripciones del *pathos* inherente a las luchas afirmativas contra el desenmarque, véanse Frantz Fanon, «On National Culture», en F. Fanon, *The Wretched of the Earth*, Nueva York, Grove, 1963, págs. 165-199 [vers. cast.: *Los condenados de la Tierra*, prefacio de Jean-Paul Sartre, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, págs. 188-228]; Tom Nairn, «The Modern Janus», en T. Nairn, *The Break-Up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism*, Londres, NLB, 1977, págs. 329-363; Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993. Para la dimensión de género de estas luchas, véanse Anne McClintock, «Family Feuds: Gender, Nation and the Family», *Feminist Review* 44, 1993, págs. 61-80; Deniz Kandiyoti, «Identity and its Discontents: Women and the Nation», en *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, ed. por Patrick Williams y Laura Chrisman, Nueva York, Columbia University Press, 1994, págs. 376-391, y Nira Yuval-Davis, *Gender and Nation*, Londres, Sage Publications, 1997. <<

[27] Adopto la terminología de Manuel Castells, *The Rise of the Network Society*, Oxford, Blackwell Publishers, 1996, págs. 440-460 [vers. cast.: *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. 1, *La sociedad red*, Madrid, Alianza (1996), 2001, págs. 453 y sigs. (remite al cap. 6)]. <<

[28] Debo la idea de un «modo de diferenciación política» posterritorial a John G. Ruggie. Véase su muy sugerente ensayo «Territoriality and Beyond: Problematizing Modernity in International Relations», *International Organization* 47, 1993, págs. 139-174. <<

[29] El pensamiento se desarrolla a lo largo del tiempo, incluso en formas no previstas. El presente capítulo, que data de 2004-2005, refleja mi punto de vista, en esa época, de que el «principio de todos los afectados» era el candidato más prometedor para ofrecer una manera poswestfaliana de establecer el marco, aunque ya señalaba también importantes problemas sobre este principio, tal como consta en la nota 30 siguiente. Muy poco después, sin embargo, estos problemas me parecieron insalvables. En el capítulo 4, por tanto, completado en 2007, rechazo el «principio de todos los afectados» a favor de otra posibilidad, que aquí no considero. En su lugar, el nuevo enfoque, todavía en desarrollo en obras que han de seguir, remite las disputas sobre el marco al «principio de todos los sujetos [a]». Introducido en el capítulo sobre «Justicia anormal», el cambio de la condición de afectado a la de sujeto [a] refleja mi continuado esfuerzo por investigar la profunda conexión interna entre los conceptos de justicia y democracia. En vez de eliminar el anterior enfoque con una revisión *post hoc*, he preferido mostrar aquí este cambio como señal de dificultad, signo de que las exigencias que demanda este tema son realmente importantes. <<

[30] Todo depende de si se halla una interpretación adecuada del «principio de todos los afectados». La cuestión clave es cómo delimitar la idea de «estar afectado» en su justa medida para que se convierta en norma operativa para evaluar la justicia de los diversos marcos. El problema es que, según el llamado efecto mariposa, es posible aducir pruebas de que casi todo está afectado por casi todo. Lo que se requiere, por tanto, es una manera de distinguir entre los niveles y los tipos de efectividad que son suficientes para conferir condición moral y los que no lo son. Una propuesta, sugerida por Carol Gould, es limitar esa condición a aquellos cuyos derechos humanos son violados por una determinada práctica o institución. Otra, sugerida por David Held, es conceder esa condición a aquellos cuyas expectativas y oportunidades vitales están significativamente afectadas. Mi propio punto de vista es que el «principio de todos los afectados» está abierto a una pluralidad de razonables interpretaciones. En consecuencia, no puede determinarse su interpretación monológicamente, por un *fiat* filosófico. Más bien los análisis filosóficos de la condición de afectado deberían entenderse como contribuciones a un debate público más amplio sobre el sentido del principio. Lo mismo hay que decir de las interpretaciones de sociología empírica sobre quién está afectado por una determinada institución o comunidad política. En general, el «principio de todos los afectados» debe interpretarse dialógicamente, por medio de un toma y daca de argumentos en deliberación democrática. Dicho esto, sin embargo, una cosa está clara. Las injusticias originadas por un desenmarque solo pueden evitarse si no se limita la posición moral a aquellos que ya están acreditados como miembros oficiales de una determinada institución o como participantes autorizados en una práctica determinada. Para evitar esas injusticias, debe concederse posición a todos los que no son miembros o participantes pero están significativamente afectados por la institución o la práctica en cuestión. De este modo, los subsaharianos, que han sido desconectados contra su voluntad de la economía global, cuentan como sujetos de la justicia en relación con dicha economía, aun cuando en

realidad no participen de ella. Para una interpretación fundada en los derechos humanos, véase Carol Gould, *Globalizing Democracy and Human Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004; para la interpretación fundada en las expectativas y las oportunidades vitales, David Held, *Global Covenant: The Social Democratic Alternative to the Washington Consensus*, Cambridge, Polity Press, 2004, págs. 99 y sigs. [vers. cast.: *Un pacto global. La alternativa socialdemócrata al consenso de Washington*, Madrid, Taurus, 2005, págs. 134 y sigs.], y para el enfoque dialógico, véanse los capítulos 3 («Dos dogmas del igualitarismo») y 4 («Justicia anormal») de este mismo volumen. <<

[31] Hasta este momento, los esfuerzos por democratizar el proceso de establecimiento de un marco están circunscritos a la impugnación en el ámbito de la sociedad civil transnacional. Necesaria como es la impugnación en este nivel, no habrá tenido éxito mientras no existan instituciones formales que puedan traducir la opinión pública transnacional en decisiones vinculantes que deban aplicarse. En general, pues, la vía de la sociedad civil de la política democrática transnacional debe complementarse con la vía institucional formal. Véanse los capítulos 4 («Justicia anormal»), 5 («Transnacionalización de la esfera pública») y 9 («La política del enmarque») de este volumen. <<

[32] La frase procede de Ian Shapiro, *Democratic Justice*, New Haven, Yale University Press, 1999. Pero la idea puede encontrarse también en Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms*, Cambridge (MA), The MIT Press, 1996 [vers. cast.: *Facticidad y validez: sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta (1998), 5 2008]; Seyla Benhabib, *The Rights of Others*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, y Rainer Forst, *Contexts of Justice*, Berkeley, University of California Press, 2002. <<

[33] Ninguno de los teóricos citados en la nota anterior ha intentado aplicar el enfoque de la «justicia democrática» al problema del marco. El autor que se acerca más a esta postura es Rainer Forst, pero tampoco él habla de los procesos democráticos en el establecimiento del marco. <<

Capítulo 3

[1] La alusión remite al conocido ensayo de Willard van Orman Quine «Two Dogmas of Empiricism», en W. V. O. Quine, *From a Logical Point of View: 9 Logico-Philosophical Essays*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1953, págs. 20-46 [vers. cast.: «Dos dogmas del empirismo», en *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Ariel, 1962, págs. 49-81; Barcelona, Paidós, 2 2002, ed. revisada]. <<

[2] Amartya Sen, «Equality of What?», en *Liberty, Equality, and Law*, ed. por Sterling M. McMurrin, Salt Lake City, University of Utah Press, 1987, págs. 137-162 [vers. cast.: *Libertad, igualdad y derecho: las conferencias Tanner sobre filosofía moral*, Barcelona, Ariel, 1988, págs. 133-154]. <<

[3] La bibliografía sobre este debate es muy abundante. Útiles visiones de conjunto en Elizabeth Anderson, «What is the Point of Equality?», *Ethics* 109, 1999, págs. 287-337, y en G. A. Cohen, «On the Currency of Egalitarian Justice», Ethics 99, 1989, págs. 906-944. <<

[4] Véanse las colaboraciones en Charles Taylor, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, ed. por Amy Gutmann, Princeton, Princeton University Press, 1994 [vers. cast.: *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993]. Véase también el debate entre Nancy Fraser y Axel Honneth, *Redistribution or Recognition?, op. cit.* [vers. cast.: *¿Redistribución o reconocimiento?, op. cit.*]. <<

[5] Deborah Satz, «Equality of What among Whom? Thoughts on Cosmopolitanism, Statism and Nationalism», en *Global Justice*, ed. por Ian Shapiro y Lea Brilmayer, Nueva York, New York University Press, 1999, págs. 67-85; Iris Marion Young, «Equality of Whom? Social Groups and Judgments of Injustice», *Journal of Political Philosophy* 9 (1), 2001, págs. 1-18. <<

[6] Dos primeras excepciones importantes fueron Charles R. Beitz, *Political Theory and International Relations*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1979, 2 1999, y Henry Shue, Basic Rights, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1980. <<

[7] Martha Nussbaum, *For Love of Country*, Boston, Beacon Press, 2002 [vers. cast.: *Los límites del patriotismo*, Barcelona, Paidós, 1999]; Peter Singer, *One World: The Ethics of Globalization*, New Haven, Yale University Press, 2002 [vers. cast.: *Un solo mundo: la ética de la globalización*, Barcelona, Paidós, 2003]. <<

[8] Craig Calhoun, «The Class Consciousness of Frequent Travelers: Toward a Critique of Actually Existing Cosmopolitanism», *South Atlantic Quarterly* 101 (4), 2002, págs. 869-898; Kok-Chor Tan, *Justice without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism, and Patriotism*, Cambridge (GB), Cambridge University Press, 2004; Susan L. Hurley, «*Rationality, Democracy and Leaky Boundaries*: Vertical vs. Horizontal Modularity», *Journal of Political Philosophy* 7 (2), 1999, págs. 126-146; Onora O'Neill, *Bounds of Justice*, Cambridge (GB), Cambridge University Press, 2000, págs. 115-202. <<

[9] David Miller, *On Nationality*, Oxford, Oxford University Press, 1995 [vers. cast.: *Sobre la nacionalidad: autodeterminación y pluralismo cultural*, Barcelona, Paidós, 1997]; «The Ethical Significance of Nationality», *Ethics* 98, 1988, págs. 647-662; «The Limits of Cosmopolitan Justice», en *International Society: Diverse Ethical Perspectives*, ed. por D. Maple y T. Nardin, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1998; Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Nueva York, Basic Books, 1984, especialmente págs. 31-63 [vers. cast.: *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, págs. 44-74]. <<

[10] John Rawls, *The Law of Peoples*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2001 [vers. cast.: *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001], y «The Law of Peoples», en *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*, ed. por Stephen Shute y Susan Hurley, Nueva York, Basic Books, 1994, págs. 41-84 [vers. cast.: *De los derechos humanos: las conferencias Oxford Amnesty de 1993*, Madrid, Trotta, 1998]. En lo sucesivo, las citas remiten a la edición del libro de 2001. <<

[11] Por una parte, Rawls excluía los derechos sociales y económicos de la clase «urgente» de derechos humanos que la sociedad internacional estaría obligada a proteger; de este modo, negaba a los individuos empobrecidos del Tercer Mundo la posibilidad de plantear reclamaciones de justicia distributiva más allá de las fronteras estatales. Por otra parte, Rawls también limitaba las obligaciones económicas de los prósperos «pueblos bien ordenados» para con los «pueblos» empobrecidos en «sociedades menos favorecidas» a un «deber de asistencia» no igualitario; de este modo, negaba a esas últimas sociedades, en cuanto comunidades políticas corporativas, cualquier base para llevar a cabo reclamaciones igualitarias transfronterizas como materia de justicia. La consecuencia era una doble exclusión: ya sea como individuos o como comunidades políticas corporativas, los pobres del mundo quedaban excluidos por las fronteras territoriales de cualquier «quién» de justicia distributiva en el que se incluyera al rico. <<

[12] Charles Jones, *Global Justice: Defending Cosmopolitanism*, Oxford, Oxford University Press, 1999; Martha Nussbaum, «Beyond the Social Contract: Capabilities and *Global Justice», Oxford Development Studies* 32 (1), 2004, págs. 1-15. <<

[13] Wilfried Hinsch, «Global Distributive Justice», *Metaphilosophy* 32 (1/2), 2001, págs. 58-78; Andrew Hurrell, «Global Inequality and International Institutions», *Metaphilosophy* 32 (1/2) 2001, págs. 34-57. <<

[14] Charles Beitz, «Rawls's *Law of Peoples», Ethics* 110 (4), 2000, págs. 670-678; Charles Jones, «Global Liberalism: Political or Comprehensive?», *University of Toronto Law Journal* 54 (2), 2004, págs. 227-248; Thaddeus Metz, «Open Perfectionism and Global Justice», *Theoria: A Journal of Social & Political Theory* 114, 2004, págs. 96-125; Richard W. Miller, «Cosmopolitanism and its Limits», *Theoria: A Journal of Social & Political Theory* 114, 2004, págs. 38-43; Paul Voice, «Global Justice and the Challenge of Radical Pluralism», *Theoria: A Journal of Social & Political Theory* 114, 2004, págs. 15-37. <<

[15] Entre las diferencias clave están las siguientes: los cosmopolitas respaldan una única posición original global en la que las partes representan individuos, cuyo interés primario es la igualdad de autonomía de los individuos. Los nacionalistas liberales hacen suyo un procedimiento en dos fases, en el que los principios de justicia internacional son seleccionados, en una segunda vuelta de la posición original, por partes que representan a «pueblos bien ordenados» previamente constituidos, cuyo interés primario es la justicia de sus propias sociedades nacionales. Y los internacionalistas igualitarios apoyan un procedimiento que combina elementos de ambos diseños. Para los objetivos de esta investigación, no obstante, estos desacuerdos son menos importantes que otro que remite a qué exactamente se supone que han de saber las partes acerca de la naturaleza y el funcionamiento de la sociedad contemporánea. <<

[16] John Rawls, *The Law of Peoples* (2001), op. cit., págs. 29-30 [vers. cast.: *El derecho de gentes, op. cit.*, págs. 43 y sigs.] <<

[17] Chris Brown, «International Social Justice», en *Social Justice: From Hume to Walzer*, ed. por David Boucher y Paul Kelly, Londres, Routledge, 1998, págs. 102-119; Simon Caney, «Cosmopolitanism and *The Law of Peoples», Journal of Political Philosophy* 10 (1), 2002, págs. 95-123, especialmente págs. 114-118; Andrew Kuper, «Rawlsian Global Justice: Beyond *The Law of Peoples* to a Cosmopolitan Law of Persons», *Political Theory* 28 (5), 2000, págs. 640-674, especialmente págs. 645-648; Leif Wenar, «Contractualism and Global Economic Justice», *Metaphilosophy* 32 (1/2), 2001, págs. 79-94. <<

[18] Charles Beitz, «Rawls's *Law of Peoples», op. cit.* Thomas Pogge, «An Egalitarian Law of Peoples», *Philosophy and Public Affairs* 23 (5), 2000, págs. 195-224, especialmente págs. 197-199. <<

[19] John Rawls, *The Law of Peoples* (2001), op. cit., págs. 111-120 [vers. cast: *El derecho de gentes, op. cit.*, págs. 130-139]. <<

[20] Charles Beitz, «Rawls's *Law of Peoples», op. cit.*; Thomas Pogge, «An Egalitarian Law of Peoples», op. cit. <<

[21] Chris Brown, «International Social Justice», op. cit.; Simon Caney, «Cosmopolitanism and *The Law of Peoples», op. cit.*; Andrew Kuper, «Rawlsian Global Justice: Beyond *The Law of Peoples», op. cit.*; Leif Wenar, «Contractualism and Global Economic Justice», op. cit. <<

[22] En el primer caso, el postulado empírico de una estructura básica global se mantiene para justificar la elección del marco cosmopolita global. En el segundo caso, el postulado empírico contrario de un mundo compuesto por sociedades altamente autosuficientes, cada una de ellas regulada autónomamente por su propia estructura básica interna, se mantiene para justificar la elección del marco keynesiano-westfaliano. En el tercer caso, por último, el postulado empírico de una estructura básica de nivel doble, que comprende elementos nacionales e internacionales, se mantiene para justificar la elección de un marco de un doble nivel con dos grados distintos de obligaciones distributivas. Lo que decide el «quién», en otras palabras, es el relativo peso causal de las estructuras sociales en el plano nacional, internacional y global. Es la idea que cada filósofo tiene de esta cuestión lo que determina su punto de vista sobre el concepto que todos consideran central, propiamente hablando, para reflexionar sobre justicia distributiva: «la estructura básica». Para los internacionalistas y los cosmopolitas, la centralidad de la cuestión causal es explícita; al asociar la estructura básica con un sistema objetivo de interdependencia, sostienen que todo lo que se requiere para asegurar un «quién» poswestfaliano es demostrar la eficacia causal transterritorial de la economía mundial. Pero lo que puede ser, quizá, menos evidente es que la cuestión causal es también decisiva para los nacionalistas liberales. Por supuesto, estos equiparan la estructura básica con los «principios básicos constitucionales» de un «esquema de cooperación» políticamente organizado, un punto de vista que no es manifiestamente causal; y, por supuesto, también, deducen ellos la inferencia manifiestamente no causal de que, si no hay una política global o internacional, no hay tampoco base alguna para un «quién» poswestfaliano. Pero, cuando se les urge a que expliquen *por qué* la comunidad política debería constituir la unidad de justicia distributiva, los nacionalistas liberales invocan un razonamiento causal. Para ellos, la estructura es «básica» porque ella, más que ninguna otra cosa, determina las oportunidades individuales de vivir una vida buena. Este postulado causal

es tan central para Rawls, que privilegia los principios constitucionales de una comunidad política delimitada, como lo es para sus críticos, que atribuyen mayor eficacia a los mecanismos de sistema objetivos del capitalismo global. Agradezco a Seyla Benhabib por haber planteado esta cuestión. Para sus puntos de vista, véase Seyla Benhabib, «*The Law of Peoples*, Distributive Justice, and Migrations», *Fordham Law Review* 72 (5), 2004, págs. 1761-1787. <<

[23] Rawls, *The Law of Peoples, op. cit.*, págs. 105-113 [vers. cast: *El derecho de gentes, op. cit.*, págs. 125-132]. <<

[24] Charles Beitz, «Rawls's *Law of Peoples*», op. cit.; Allen Buchanan, « Rawls's *Law of Peoples*: Rules for a Vanished Westphalian World», *Ethics* 110 (4), 2000, págs. 697-721; Simon Caney, «Cosmopolitanism and the Law of Peoples», op. cit.; Andrew Kuper, «Rawlsian Global Justice: Beyond *The Law of Peoples* to a Cosmopolitan Law of Persons», op. cit. <<

[25] Es una excepción Thomas Pogge, que ha desarrollado un sofisticado argumento conceptual contra el «nacionalismo explicativo». Véanse Thomas Pogge, «The Influence of the Global Order on the Prospects for Genuine Democracy in the Developing Countries», *Ratio-Juris* 14 (3), 2001, págs. 326-343, y *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge (GB), Polity Press, 2002, especialmente el cap. 5 [vers. cast.: *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, Barcelona, Paidós, 2005, cap. 5: «Las fronteras del nacionalismo»]. <<

[26] Normalmente, los filósofos de esta tradición asumen tácitamente un enfoque hermenéutico del «cómo». Así, Charles Taylor (op. cit.) supone que la manera adecuada de determinar el «quién» es explicar la autoconciencia colectiva de los pueblos en cuestión, pero olvida sopesar las ventajas de este supuesto frente a otras alternativas. Otro enfoque más prometedor es el de Rainer Forst, que también procede de los supuestos de la teoría del reconocimiento. En *Contexts of Justice* (Berkeley, University of California Press, 2002, especialmente págs. 230-241), Forst distingue provechosamente entre cuatro contextos distintos de justicia, que corresponden a cuatro diferentes tipos de justificación, y en la práctica a cuatro diferentes «quiénes» normativos: moral, legal, político y ético. Pero olvida decirnos cómo vamos a resolver las disputas sobre cuándo ha de aplicarse cada uno de estos distintos contextos. Por tanto, aquí también una sofisticada interpretación, que distingue sugerentemente entre distintos «quiénes», se olvida de debatir en serio acerca del «cómo». <<

[27] La referencia es a Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1970 [vers. cast.: *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971; Madrid, Fondo de Cultura Económica, *3* 2006]. <<

[28] Paul Hirst y Graham Thompson, *Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance*, Cambridge (GB), Blackwell Publishers, 1996; David Held, Anthony G. McGrew, David Goldblatt y Jonathan Perraton, *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*, Stanford, Stanford University Press, 1999 [vers. cast.: *Transformaciones globales: política, economía y cultura*, México, Oxford University Press, 2002]. <<

[29] John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1999, pág. 7 [vers. cast.: *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, pág. 23]. <<

[30] Lo mismo que el capítulo anterior, también este fue escrito en 2004-2005 y refleja mi interés, en aquel entonces, por el «principio de todos los afectados». Aquí, sin embargo, mis dudas reciben una más insistente y explicita formulación, en forma de críticas a la interpretación estándar del principio desde la «ciencia normal». Parto del suspuesto de que podríamos remediar estos defectos desarrollando una interpretación distinta de la condición de afectado desde un punto de vista «crítico democrático». Más tarde, sin embargo, en 2006-2007, las dificultades de reconstruir el principio me parecieron excesivas y alumbré la posibilidad de una alternativa. En el capítulo siguiente, por tanto, adopto una vía distinta, y no me propongo reconstruir, sino más bien deshacerme del «principio de todos los afectados». Al reflexionar sobre problemas de «justicia anormal», en el capítulo 4, elaboro la alternativa del «principio de todos los sujetos [a]», que representan mi punto de vista actual. Aquí, igual que en el anterior capítulo, he decidido descartar una revisión *post hoc*, dejando este ensayo en su forma original, para dejar constancia de la evolución de mi pensamiento y marcar este tema como uno de aquellos con los que continúo batallando. <<

[31] Expreso mi agradecimiento a David Peritz por su esclarecedora discusión sobre esta cuestión. Me ha resultado muy útil poder leer dos capítulos de su manuscrito inédito, «A Diversity of Diversities: Liberalism's Implicit Social Theories» y «The Complexities of Complexity: Habermas and the Hazards of Relying Directly on Social Theory» (manuscritos del archivo del autor). <<

[32] Agradezco a Bert van den Brink las provechosas discusiones sobre este tema. <<

[33] Para la distinción entre públicos débiles y fuertes, véase Nancy Fraser, «Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy», en *Habermas and the Public Sphere*, ed. por Craig Calhoun, Cambridge (MA), The MIT Press, 1991, págs. 109-142; reimpresión en Fraser, *Justice Interruptus…, op. cit.* [vers. cast.: *Iustitia Interrupta…, op. cit.*]. Véase también Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms, op. cit*., págs. 307 y sigs. [vers. cast.: *Facticidad y validez, op. cit.*, págs. 379 y sigs.]. Véase, finalmente, el capítulo 5 («Transnacionalización de la esfera pública») del presente volumen. <<

[34] Daniele Archibugi, «A Critical Analysis of the Self-Determination of Peoples: A Cosmopolitan Perspective», *Constellations* 10 (4), 2003, págs. 488-505. <<

[35] Para un enfoque según el cual los marcos políticos no pueden determinarse democráticamente, véase Frederick Whelan, «Democratic Theory and the Boundary Problem», en *Nomos XXV: Liberal Democracy*, ed. por J. R. Pennock y R. W. Chapman, Nueva York-Londres, New York University Press, 1983, págs. 13-47. Para otros tratamientos de la paradoja democrática, véanse William Connolly, *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002, y Chantal Mouffe, «Democracy, Power and the "Political"», en *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, ed. por Seyla Benhabib, Princeton, Princeton University Press, 1996, págs. 245-256. <<

[36] Para un ejemplo del tipo de creatividad institucional que tengo en mente, que sortea con elegancia la paradoja democrática, véase el fascinante ensayo de Thomas Pogge, «How to Create Supra-National Institutions Democratically: Some Reflections on the European Union's Democratic Deficit», *Journal of Political Philosophy* 5, 1997, págs. 163-182. <<

[37] Agradezco a Bert van den Brink (comunicación personal) haberme sugerido esta expresión. <<

[38] Algunos teóricos políticos parecen tener presente algo semejante a esta idea de una espiral virtuosa que se eleva desde una «deliberación suficientemente buena». Una propuesta prometedora, sugerida por Rainer Forst, es institucionalizar un «procedimiento básico de justificación», donde puedan plantearse las discusiones sobre justicia global, y que él mismo pueda reconstruirse en términos cada vez más justos e igualitarios, como resultado de reformas que surjan de estas discusiones y se convaliden por su medio. Por lo que a mí me consta, Forst no ha contemplado (todavía) la posibilidad de aplicar su idea de un procedimiento básico de justificación al metanivel —a las discusiones sobre el marco—, donde no solo el «quién» sino también el «cómo» son opciones abiertas; pero yo no veo ninguna razón de que no pueda hacerse. Véase R. Forst, *Contexts of Justice, op. cit.* Una idea similar parece residir en la propuesta de Jürgen Habermas de institucionalizar derechos básicos que apuntan hacia el valor equitativo de la libertad política, mientras permiten también que el contenido de estos derechos se vaya desarrollando y enriqueciendo con el tiempo, como resultado de la impugnación (cuasi-)democrática. Véase J. Habermas, *Between Facts and Norms*, op. cit. [vers. cast.: *Facticidad y validez, op. cit.*]. <<

[39] Agradezco a Alessandro Ferrara sus luminosas discusiones sobre este tema. Para su punto de vista, véase Alessandro Ferrara, «Two Notions of Humanity and the Judgment Argument for Human Rights», *Political Theory* 31 (3), junio de 2003, págs. 392-420. <<

Capítulo 4

[1] Se hará evidente aquí un aspecto de mi deuda con Richard Rorty: mi apropiación de su distinción entre discurso normal y discurso anormal. Menos evidente puede ser, sin embargo, la inspiración que le debo en muchas más cosas. Con su ejemplo, Rorty armó de valor a toda una generación de filósofos americanos para oponerse a las intimidaciones de la filosofía analítica profesional, que había irrumpido, arrolladora y asfixiante, en las aulas universitarias. Desde que apareció *Philosophy and the Mirror of Nature*, reuní el coraje de trazar mi propio camino en filosofía y escribir con voz propia sobre lo que consideraba realmente importante. Nunca se lo agradeceré suficientemente. Este ensayo lo comencé durante mi beca de investigación en el Wissenschaftskolleg zu Berlin, cuyo apoyo reconozco agradecida. Las discusiones mantenidas allí y en otras sedes donde presenté este trabajo me ayudaron muchísimo a pulir la argumentación. Por sus respuestas especialmente esclarecedoras, estoy en deuda con Horst Bredekamp, Vincent Descombes, Rainer Forst, Robert Goodin, Kimberly Hutchings, Will Kymlicka, María Pía Lara, Jane Mansbridge, Faviola Rivera, Gabriel Rockhill, Nancy Rosenblum, Philippe van Parijs, Ann Laura Stoler, Eli Zaretsky, W. J. T. Mitchell y el colectivo editorial de *Critical Inquiry*. <<

[2] Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions, op. cit.* [vers. cast.: *La estructura de las revoluciones científicas, op. cit.*]. <<

[3] Si tuviéramos que ser estrictamente fieles a Kuhn, deberíamos hablar aquí de «justicia revolucionaria». Pero, dadas las asociaciones que pueden hacerse con esta expresión, prefiero seguir el ejemplo de Richard Rorty y hablar más bien de «justicia anormal». Rorty distingue entre «discurso normal» y «discurso anormal» en *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1981 [vers. cast.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983] y en *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989 [vers. cast.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991]. <<

[4] Para un fascinante tratamiento de la «importación» de la «ley de extranjería» en Estados Unidos, véase Judith Resnik, «Law's Migration: American Exceptionalism, Silent Dialogues, and Federalism's Multiple Ports of Entry», *The Yale Law Journal* 115 (7), mayo de 2006, págs. 1564-1670. <<

[5] John G. Ruggie, «Territoriality and Beyond: Problematizing Modernity in International Relations», *International Organization* 47, 1993, págs. 139-174. <<

[6] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism, op. cit.* [vers. cast.: *Los orígenes del totalitarismo, op. cit.*]. <<

[7] Con frecuencia, los desacuerdos sobre ontología social se traducen en desacuerdos sobre fracturas sociales que albergan injusticias. Por ello, donde una parte ve injusticia de clase, otra ve injusticia de género, mientras que aún otra ve la injusticia que sigue la pista de las discrepancias étnicas o religiosas. <<

[8] En muchos casos, el desacuerdo sobre el alcance de la incumbencia se traduce en desacuerdo sobre el alcance del destino, esto es, sobre el público en el que y ante el cual se debate legítimamente una reclamación de justicia. De este modo, es típico de los contextos anormales que una parte dirija sus reclamaciones a un público territorialmente delimitado mientras que otras se dirigen a públicos regionales, transnacionales o globales. <<

[9] Los desacuerdos de procedimiento a menudo se traducen en disputas sobre representación o participación política. Mientras unos restringirían a los Estados la representación en los organismos de resolución de discusiones, otros respaldan la representación en favor de las *ONG* y aún otros conciben esquemas cosmopolita-democráticos que representan directamente a individuos en cuanto «ciudadanos del mundo». <<

[10] Este marco tendía, además, a marginar reivindicaciones pertenecientes a líneas de fractura social distintas de las clases, incluidas las reivindicaciones sobre género, sexualidad, religión y raza o etnia. <<

[11] Algunos lectores han sugerido que los pueblos colonizados nunca aceptaron la legitimidad del marco westfaliano, y con ello que este marco nunca estuvo realmente normalizado. Pero, como ya he señalado antes, la mayor parte de los anticolonialistas posteriores a la Segunda Guerra Mundial pretendían conseguir también Estados independientes westfalianos. En cambio, solo una pequeña minoría, por razones del todo comprensibles, defendía consecuentemente la justicia dentro de un marco global. Opino, pues, que, lejos de rechazar el marco westfaliano *per se*, las fuerzas antiimperialistas más bien buscaban ampliarlo de una manera genuinamente universal e imparcial. Doy las gracias a Ann Laura Stoler por plantear de forma contundente este tema, aunque seguramente no va a estar satisfecha con mi respuesta. <<

[12] El marco westfaliano también compartimentó los debates públicos sobre justicia según líneas estatales. El hecho de canalizar las reclamaciones de justicia a través de las esferas públicas internas de Estados territoriales no alentó el debate público transnacional en cuestiones de justicia. <<

[13] Trato del *desenmarque* (*misframing*) con mayor detalle luego, en el apartado «El "quién" de la justicia: desenmarque y sujeción» de este mismo capítulo. <<

[14] Dos ejemplos, en los extremos opuestos del espectro filosófico, son Ronald Dworkin y Axel Honneth. Dworkin sostiene que todas las injusticias se reducen en última instancia a la mala distribución de los recursos, mientras que Honneth sostiene que todas son variantes de fondo del reconocimiento fallido. Para el punto de vista de Dworkin, véase su «What is Equality? Part 2: Equality of Resources», *Philosophy and Public Affairs* 10 (4), otoño 1981, págs. 283-345. Para una crítica, véase Elizabeth S. Anderson, «What is the Point of Equality», *Ethics* 109 (2), enero de 1999, págs. 287-337. Para el punto de vista de Honneth, véase su «Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser», en Nancy Fraser y Axel Honneth, *Redistribution or Recognition?, op. cit.* [vers. cast.: «Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser», en *¿Redistribución o reconocimiento?, op. cit.*]. Para una crítica, véase Nancy Fraser, «Distorted Beyond All Recognition: A Rejoinder to Axel Honneth», *ibid*. [vers. cast.: «Una deformación que hace imposible el reconocimiento: Réplica a Axel Honneth», *ibid*.]. <<

[15] Para una más completa elaboración y defensa de este punto de vista, véase Nancy Fraser, «Social Justice in the Age of Identity Politics», en Fraser y Honneth, *Redistribution or Recognition?, op. cit.* [vers. cast.: «La justicia social en la era de la política de la identidad», en *¿Redistribución o reconocimiento?, op. cit*.]. <<

[16] Para una descripción del feminismo de la segunda ola, aparte de estas líneas, véase Richard Rorty, «Feminism and Pragmatism», *Michigan Quarterly Review* 30 (2), 1991, págs. 231-258 [vers. cast.: «Feminismo y pragmatismo», en *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*, Barcelona, Paidós, 2000, págs. 243-275]. <<

[17] La «comprobación» que propongo tiene dos aspectos, uno filosóficomoral y otro teórico-social. Desde la perspectiva de la filosofía moral, la pregunta es: ¿identifica la nueva interpretación propuesta del «qué» de la justicia una genuina injusticia, que viola una norma moralmente válida? Desde la perspectiva de la teoría social, la pregunta es: ¿descubre la nueva interpretación propuesta un tipo de obstáculo institucionalizado, hasta ahora preterido, a la paridad de participación, enraizado en una dimensión, hasta ahora olvidada, de ordenamiento social? <<

[18] Como sugiere la nota anterior, están implícitas en esta discusión otras razones de teoría social para un punto de vista tridimensional del «qué». Las sociedades modernas abarcan tres dimensiones sociales distintas del ordenamiento social: estructura económica, orden de estatus y constitución política. Ninguna de ellas puede reducirse a las otras, y cada una puede dar origen a injusticias. Para un tratamiento más completo, véase Nancy Fraser, «Social Justice in the Age of Identity Politics», en *Redistribution or Recognition?, op. cit.* [vers. cast.: «La justicia social en la era de la política de la identidad», en *¿Redistribución o reconocimiento?, op. cit.*]. <<

[19] He elaborado y defendido este principio en Nancy Fraser, «Social Justice in the Age of Identity Politics», en op. cit. [vers. cast.: «La justicia social en la era de la política de la identidad», en *¿Redistribución o reconocimiento?, op. cit.*]. <<

[20] Para el «modelo de estatus» de reconocimiento, véase Nancy Fraser, «Rethinking Recognition…», op. cit., págs. 107-120 [vers. cast.: «Nuevas reflexiones sobre el reconocimiento», op. cit., págs. 55-68]. <<

[21] La incorporación de la representación política como una tercera dimensión de la justicia constituye una importante revisión de mi enfoque, que originariamente era bidimensional. Para una descripción de esta dimensión y mis razones para añadirla, véanse los capítulos 2 («Reenmarcar la justicia en un mundo en globalización») y 9 («La política del enmarque»). Véase, también, Nancy Fraser, «Identity, Exclusion, and Critique: A Response to Four Critics», *European Journal of Political Theory* 6 (3), 2007. <<

[22] En el primer caso, el problema surge de la estructura económica de la sociedad, que corresponde a la dimensión económica de la justicia. En el segundo caso, el problema es la jerarquía de estatus, que corresponde a la dimensión cultural. En el tercer caso, el problema es la constitución del sistema político, que corresponde a la dimensión política de la justicia. <<

[23] Se podría preguntar muy bien por qué paridad de participación se contrapone a principios rivales de conmensuración. Sin pretender presentar una defensa completa aquí, permítaseme observar solo que esta noción mantiene una afinidad electiva con la problemática de la justicia anormal. Si se rechazan los parámetros básicos de la justicia, nos faltan estándares autorizados para valorar las razones de las reivindicaciones de justicia. Al quedarnos en la práctica solo con los criterios de procedimiento, no nos queda más alternativa que contemplar escenarios en los que todas las partes puedan comprometerse mutuamente en condiciones equitativas. En esos casos, debemos preguntarnos: ¿tienen todos los afectados las mismas oportunidades de participar plenamente, como *pares*? ¿O son algunos de ellos excluidos o marginados como consecuencia de acuerdos sociales injustos? ¿Hay obstáculos estructurales que impiden que algunos participen como pares? De este modo, el principio de paridad participativa nos encara a investigar los acuerdos sociales, a descubrir y criticar obstáculos arraigados para un compromiso equitativo. Como principio de conmensuración, además, sirve como norma para evaluar las reivindicaciones de justicia en sus tres dimensiones. Para cada dimensión, solo aquellas reivindicaciones que promueven la paridad de participación están moralmente justificadas. Tanto si se cuestiona la distribución como el reconocimiento o la representación, aquellos que afirman padecer injusticia deben mostrar, primero, que las medidas actuales les impiden participar como pares en la vida social y, segundo, que los remedios que ellos proponen disminuirían las desigualdades. Además, el criterio de paridad se aplica de forma transcategorial, atravesando las diferentes dimensiones de la justicia: se puede usar, por ejemplo, para valorar el impacto de las reformas económicas propuestas sobre los estatus sociales, o viceversa. Igualmente, el estándar de paridad se aplica recursivamente, a través de los diferentes ejes de subordinación: se puede emplear, por ejemplo, para evaluar los efectos sobre las relaciones de género de las formas de reconocimiento etnocultural propuestas, o viceversa. Para una descripción

más completa de esas complejidades, véase Nancy Fraser, «Social Justice in the Age of Identity Politics», en *Redistribution or Recognition?, op. cit.* [vers. cast.: «La justicia social en la era de la política de la identidad», en *¿Redistribución o reconocimiento?, op. cit.*]. <<

[24] Para el tratamiento de estas cuestiones, véanse Robert Ritchie y Stephen Hill, «The case for proportional representation», en *Whose Vote Counts?*, ed. por R. Ritchie y S. Hill, Boston, Beacon Press, 2001, págs. 1-33; Lani Guinier, *The Tyranny of the Majority*, Nueva York, The Free Press, 1994; Shirin M. Rai, «Political representation, democratic institutions and women's empowerment: the quota debate in India», en *Rethinking Empowerment: Gender and Development in a Global/Local World*, ed. por Jane L. Parpart, Shirin M. Rai y Kathleen Staudt, Nueva York, Routledge, 2002, págs. 133-145; Mala Htun, «Is Gender like Ethnicity? The Political Representation of Identity Groups», *Perspectives on Politics* 2 (3), 2004, págs. 439-458; Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship, op. cit.* [vers. cast.: *Ciudadanía multicultural, op. cit.*], y Melissa Williams, *Voice, Trust, and Memory: Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1998. <<

[25] Véase el capítulo 2, nota 21. <<

[26] Richard L. Harris y Melinda J. Seid, *Critical Perspectives on Globalization and Neoliberalism in the Developing Countries*, Boston, Leiden, 2000; Ankie M. M. Hoogvelt, *Globalization and the Post Colonial World: The Political Economy of Development*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2001. Véase, también, el capítulo 2, notas 22 y 23. <<

[27] Para la ciudadanía como variante del principio de pertenencia, véanse Will Kymlicka, «Territorial Boundaries. A Liberal-Egalitarian Perspective», en *Boundaries and Justice: Diverse Ethical Perspectives*, ed. por David Miller y Sohail H. Hashmi, Princeton, Princeton University Press, 2001, págs. 249-275; Thomas Nagel, «The Problem of Global Justice», *Philosophy & Public Affairs* 33, 2005, págs. 113-147, y Seyla Benhabib, *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004 [vers. cast.: *Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa, 2005]. Para la nacionalidad como variante, véase David Miller, *On Nationality, op. cit.* [vers. cast.: *Sobre la nacionalidad, op. cit.*], en especial el capítulo 3. Para una interpretación, orientada a los «pueblos», y que se queda de algún modo entre ciudadanía y nacionalidad, véase John Rawls, *The Law of Peoples, op. cit.* [vers. cast.: *El derecho de gentes, op. cit.*]. <<

[28] Entre los que defienden este enfoque está Martha Nussbaum, «Patriotism and Cosmopolitanism», en Martha C. Nussbaum (con réplicas), *For Love of Country, op. cit.* [vers. cast.: *Los límites del patriotismo, op. cit.*]. <<

[29] Entre los que defienden este enfoque están Peter Singer, *One World: The Ethics of Globalization, op. cit.* [vers. cast.: *Un solo mundo: la ética de la globalización, op. cit.*]; Thomas W. Pogge, *World and Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge, Polity Press, 2002 [vers. cast.: *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, Barcelona, Paidós, 2005], y Iris Young, «Responsibility and Global Justice: A Social Connection Model», *Social Philosophy and Policy* 23 (1), 2006, págs. 102-130. Hasta hace poco, yo misma consideraba el «principio de todos los afectados» como el más prometedor candidato disponible para un «principio poswestfaliano» sobre el establecimiento del marco, aun cuando yo misma criticaba su interpretación estándar cientificista y su indeterminación por el «efecto mariposa», como explico luego. Pero ahora creo que estas dificultades son tan importantes que lo más sensato es abandonar el «principio de todos los afectados» en favor de la alternativa que presento aquí. Para mis puntos de vista anteriores, véanse los capítulos 2 («Reenmarcar la justicia en un mundo en globalización»), 3 («Dos dogmas del igualitarismo») y 5 («Transnacionalización de la esfera pública») de este volumen. <<

[30] La expresión «principio de todos los sujetos» es mía, pero la idea puede encontrarse en Joshua Cohen y Charles Sabel, «Extra Republicam Nulla Justitia?», *Philosophy & Public Affairs* 34, 2006, págs. 147-175, y en Rainer Forst, «Justice, Morality and Power in the Global Context», op. cit. <<

[31] James Ferguson, «Global Disconnect: Abjection and the Aftermath of Modernism», en J. Ferguson, *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*, Berkeley, University of California Press, 1999, págs. 234-254. <<

[32] Véase el capítulo 3 («Dos dogmas del igualitarismo») de este volumen. <<

[33] Una argumentación parecida se encuentra en Amartya Sen, *Development as Freedom*, Nueva York, Anchor Books, 1999 [vers. cast.: *Desarrollo y libertad*, Barcelona, Planeta, 2000]. <<

[34] Para una variante influyente del populismo, véase Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*, Harvard, Harvard University Press, 2000 [vers. cast.: *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002]. Para otra variante menos romántica, véase la reciente obra de James Bohman, quien parece sostener que solo la controversia desde la esfera pública puede resolver los conflictos sobre el «quién», y de ahí que no se necesite para ello de las instituciones políticas cosmopolitas. Un punto de vista parecido adopta Seyla Benhabib, que en otros aspectos está lejos del populismo pero que también parece poner todo el peso de la resolución de las disputas sobre el «quién» en las «iteraciones democráticas» llevadas a cabo en la sociedad civil. Para el punto de vista de Bohman, véanse sus artículos «From *Demos to Demoi*: Democracy across Borders», *Ratio Juris* 18 (3), 2005, págs. 293-314, y «The Democratic Minimum: Is Democracy a Means to Global Justice?», *Ethics and International Affairs* 19 (1), 2005, págs. 101-116. Para el punto de vista de Benhabib, véanse sus «Tanner Lectures» en *Another Cosmopolitanism: Hospitality, Sovereignty, and Democratic Iterations*, ed. por Robert Post, Oxford, Oxford University Press, 2006. <<

[35] Para una explicación desde la teoría de la comunicación del modelo de doble vía, véase Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms, op. cit.* [vers. cast.: *Facticidad y validez, op. cit.*]. Sobre la crítica del marco westfaliano tácito de esta interpretación, véase el capítulo 5 («Transnacionalización de la esfera pública») de este volumen. <<

[36] Agradezco las intervenciones de muchos de mis interlocutores que plantearon esta cuestión, en especial la de Nancy Rosenblum, cuya contundente y concisa formulación hizo que fuera imposible eludir el tema. <<

[37] Mi interés actual en entremezclar la distinción entre discurso normal y discurso anormal se forjó en mis primeros intercambios con Richard Rorty. En un ensayo de 1988 [Nancy Fraser, «Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy», *Praxis International* 8 (3), 1988, págs. 257-272], destacaba la tendencia de Rorty a alinear el discurso anormal con la «ironía privada» y el discurso normal con la «solidaridad pública»; y yo proponía que la crítica social radical trastocaba estas dicotomías por cuanto era a la vez anormal y solidaria. Más tarde, en su «Tanner Lecture» de 1991 («Feminism and Pragmatism», op. cit. [vers. cast.: «Feminismo y pragmatismo», op. cit., págs. 243-275]), Rorty transgredía provocadoramente su alineamiento original interpretando el feminismo de la segunda ola como anormal y públicamente relevante a la vez. En mi respuesta (Nancy Fraser, «From Irony to Prophecy to Politics: A Response to Richard Rorty», *Michigan Quarterly Review* 30 (2), 1991, págs. 259-266), aplaudía ese paso, aun cuando criticaba la interpretación de Rorty por individualizar y estetizar el proceso de innovación lingüística en el feminismo, olvidándose así del carácter colectivo y democrático de este último. Ese argumento, visto ahora retrospectivamente, parece presagiar mi actual propuesta de amalgamar la distinción entre discurso normal y anormal. <<

[38] Sin duda, esta preferencia por la justicia reflexiva distingue también mi posición de la de los defensores del discurso anormal, paradigmáticamente de Jean François Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute*, trad. por Georges van den Abbeele, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988 [vers. cast.: *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1998]. Agradezco a Vincent Descombes la comparación con Lyotard. <<

[39] Entre las críticas clásicas de la ética del discurso desde el punto de vista del agonismo están Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trad. por Geoff Bennington y Brian Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984 [vers. cast.: *La condición postmoderna*, Barcelona, Cátedra, 1984, 2006] y Chantal Mouffe, «Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?», *Social Research* 66 (3), 1999, págs. 745-758. Entre las versiones clásicas de la crítica del agonismo desde la ética del discurso, véase Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trad. por Frederick Lawrence, Cambridge (MA), The MIT Press, 1987 [vers. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad: doce lecciones*, Madrid, Taurus, 1989] y Seyla Benhabib, «Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder to Jean-François Lyotard», *New German Critique* 22, 1984, págs. 103-126. Para un retorno reciente de este debate, véase el intercambio entre Seyla Benhabib y Bonnie Honig en S. Benhabib, *Another Cosmopolitanism, op. cit.* <<

[40] Para una interpretación clásica de la hegemonía, véanse Antonio Gramsci, *Prison Notebooks*, ed. por Joseph A. Buttigieg, trad. por Joseph A. Buttigieg y Antonio Callari, Nueva York, Columbia University Press, 1991 [vers. cast.: Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, ed. crítica de Valentino Gerratana, México, Ediciones ERA-Universidad Autónoma de Puebla, 2001], y Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1985 [vers. cast.: *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI, 1987; México, Fondo de Cultura Económica, 2006]. <<

[41] Para interpretaciones que acentúan los aspectos excluyentes de las formaciones discursivas, aunque sin referencia al término «hegemonía», véanse Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, ed. por John B. Thompson, trad. por Gino Raymond y Matthew Adamson, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1991 [vers. cast.: *Qué significa hablar?*, Torrejón de Ardoz, Akal, 1985, *3* 2001]; Judith Butler, *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, Nueva York, Routledge, 1997, y Michel Foucault, *Essential Works of Foucault, 1954-1988*, ed. por Paul Rabinow, Nueva York, New Press, 1997. <<

[42] Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Nueva York, Penguin Books, 1999. <<

Capítulo 5

[1] Véanse, por ejemplo, John R. Bowen, «Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space», *Journal of Ethnic & Migration Studies* 30 (5), 2004, págs. 879-894; John A. Guidry, Michael D. Kennedy y Mayer N. Zald (eds.), *Globalizations and Social Movements: Culture, Power, and the Transnational Public Sphere*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2000; Warwick Mules, «Media Publics and the Transnational Public Sphere», *Critical Arts Journal* l2 (1/2), 1998, págs. 24-44; Thomas Olesen, «Transnational Publics: New Spaces of Social Movement Activism and the Problem of Global Long-Sightedness», *Current Sociology* 53 (3), 2005, págs. 419-440; Rudolf Stichweh, «The Genesis of a Global Public Sphere», *Development* 46 (1), 2003, págs. 26-29; Khachig Tololyan, «Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment», *Diaspora* 5 (1), 1996, págs. 3-36; Ingrid Volkmer, «The Global Network Society and the Global Public Sphere», *Development* 46 (1), 2003, págs. 9-16, y Pnina Werbner, «Theorising Complex Diasporas: Purity and Hybridity in the South Asian Public Sphere in Britain», *Journal of Ethnic & Migration Studies* 30 (5), 2004, págs. 895-911. <<

[2] Véanse sobre todo Jürgen Habermas, *Structural Transformation of the Public Sphere*, trad. por Thomas Burger, Cambridge (MA), The MIT Press, 1989, especialmente págs. 51-56, 140 y 222 y sigs. [vers. cast.: *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gili (1981), 2004, págs. 88-93, 171 y 248 y sigs.], y *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge (MA), The MIT Press, 1998, especialmente págs. 359-379 [vers. cast.: *Facticidad y validez: sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta (1998), *5* 2008, págs. 439-460]. En adelante, me referiré a estos textos como STPS y BFN, respectivamente. <<

[3] Para una explicación de mi uso del término «westfaliano», véase el capítulo 2, nota 2. <<

[4] STPS, págs. 14-26 y 79-88 [vers. cast.: págs. 53-64 y 115-123]; véase, también, BFN, págs. 135-138, 141-144, 352, 366-367 y 433-436 [vers. cast.: págs. 200-204, 207-211, 432, 446-447 y 518-522]. <<

[5] STPS, págs. 20-24, 51-57, 62-73, 83-88, 141 y sigs. [vers. cast.: págs. 58-62, 88-93, 99-109, 118-123 y 172 y sigs.]; véase, también, BFN, págs. 365-366, 381-387 [vers. cast.: págs. 445-446 y 462-468]. <<

[6] STPS, págs. 14-20, especialmente pág. 17 [vers. cast.: págs. 53-58, especialmente págs. 55-56]; véase, también, BFN, págs. 344-351, especialmente págs. 349-350 [vers. cast.: págs. 424-432, especialmente págs. 429-430]. <<

[7] STPS, págs. 58 y 60-70 [vers. cast.: págs. 95 y 97-107]; véase, también, BFN, págs. 373-374 y 376-377 [vers. cast.: págs. 454-455 y 457-458]. <<

[8] STPS, págs. 24-39 (especialmente págs. 36-37), 55-56, 60-73 [vers. cast.: págs. 62-76 (especialmente págs. 73-74), 92-93, 97-110]; véase, también, BFN, págs. 360-362, 369-370 y 375-377 [vers. cast.: págs. 440-442, 449-451 y 456-457]. <<

[9] STPS, págs. 41-43 y 48-51 [vers. cast.: págs. 78-80 y 85-88]; véase, también, BFN, págs. 373-374 [vers. cast.: págs. 454-455]. La frase «capitalismo de imprenta» no es de Habermas, sino de Benedict Anderson. Véase su *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, *2* 1991 [vers. cast.: *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993]. <<

[10] Benedict Anderson, *Imagined Communities, op. cit.* <<

[11] Jürgen Habermas, «The European Nation-State: On the Past and Future of Sovereignty and Citizenship», *Public Culture* 10 (2), 1998, págs. 397-416 [vers. cast.: «El Estado nacional europeo. Sobre el pasado y el futuro de la soberanía y de la ciudadanía», en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999, págs. 81-105]. <<

[12] *Ibid*. <<

[13] The Black Public Sphere Collective, *The Black Public Sphere*, Chicago, University of Chicago Press, 1995; Evelyn Brooks-Higginbotham, *Righteous Discontent: The Women's Movement in the Black Baptist Church, 1880-1920*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1993; Geoff Eley, «Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century», en *Habermas and the Public Sphere*, ed. por Craig Calhoun, Cambridge (MA) The MIT Press, 1995; Joan Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1988; Nilufer Gole, «The Gendered Nature of the Public Sphere», *Public Culture* 10 (1), 1997, págs. 61-80; Michael Rabinder James, «Tribal Sovereignty and the Intercultural Public Sphere», *Philosophy & Social Criticism* 25 (5), 1999, págs. 57-86; Jane Rendall, «Women and the Public Sphere», *Gender & History* 11 (3), 1999, págs. 475-489; Mary P. Ryan, *Women in Public: Between Banners and Ballots, 1825-1880*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1990 y «Gender and Public Access: Women's Politics in Nineteenth Century America», en *Habermas and the Public Sphere, op. cit.*; Yasemin Nuhoglu Soysal, «Changing Parameters of Citizenship and Claims-Making: Organized Islam in European Public Spheres», *Theory and Society* 26, 1997, págs. 509-527; Iris M. Young, «Impartiality and the Civic Public: Some Implications of Feminist Critiques of Moral and Political Theory», en *Feminism as Critique*, ed. por Seyla Benhabib y Drucilla Cornell, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, págs. 56-76 [vers. cast.: «Imparcialidad y lo cívico público. Algunas implicaciones de las críticas feministas a la teoría moral y política», en *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío*, ed. por Seyla Benhabib y Drucilla Cornell, Valencia, Fund. Alfons el Magnànim, 1990, págs. 89-117]; Michael Warner, *Publics and Counterpublics*, Nueva York, Zone Books, 2002. <<

[14] Una primera forma de esa crítica puede verse en Niklas Luhmann, «Offentliche Meinung», *Politische Vierteljahresschrift*, 11, 1970, págs. 2-28 . Véanse, también, Jürgen Gerhards y Friedhelm Neidhardt, *Strukturen und Funktionen Modernder Offentlichkeit*, Berlín, Fragestellungen und Ansätze, 1990; Stanley Aronowitz, «Is a Democracy Possible? The Decline of the Public in the American Debate», en *The Phantom Public Sphere*, ed. por Bruce Robbins, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, págs. 75-92; Michael Warner, «The Mass Public and the Mass Subject», *ibid*., págs. 234-256, y Nicholas Garnham, «The Media and the Public Sphere», en *Habermas and the Public Sphere*, ed. por Craig Calhoun, op. cit., págs. 359-376. <<

[15] Nancy Fraser, «Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy», en Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere, op. cit.*, págs. 109-142, especialmente págs. 117-129 [vers. cast.: «Pensando de nuevo la esfera pública. Una contribución a la crítica de las democracias existentes», en *Iustitia Interrupta…, op. cit.*, págs. 95-133]. Véase, también, Nancy Fraser, «Sex, Lies, and the Public Sphere: Some Reflections on the Confirmation of Clarence Thomas», *Critical lnquiry* 18, 1992, págs. 595-612 [vers. cast.: «Sexo, mentiras y esfera pública. Reflexiones en torno a la confirmación de Clarence Thomas», en *Iustitia Interrupta…, op. cit.*, págs. 134-162]. <<

[16] Nancy Fraser, «Rethinking the Public Sphere», op. cit., especialmente págs. 129-132 [vers. cast.: págs. 128-132]. <<

[17] BFN, págs. 420-423 [vers. cast.: págs. 504-508]. <<

[18] BFN, págs. 360-363 [vers. cast.: págs. 440-443]. <<

[19] Según William E. Scheuerman, por ejemplo, Habermas oscila inconsistentemente entre dos posturas antitéticas: por un lado, un punto de vista «realista», resignado y objetivamente conservador que acepta los graves déficit de legitimidad y eficacia de la opinión pública en los Estados democráticos actuales; por otro lado, un punto de vista radical-democrático todavía entregado a superar esos déficit. Sospecho que Scheuerman puede tener razón. Sin embargo, de acuerdo con los objetivos de lo que estoy argumentado, supondré que Habermas salva de forma convincente las tensiones que se producen «entre hecho y norma» en el Estado democrático. William E. Scheuerman, «Between Radicalism and Resignation: Democratic Theory in Habermas' *Between Facts and Norms», en Habermas: A Critical Reader*, ed. por Peter Dews, Oxford, Blackwell, 1999. <<

[20] BFN, págs. 465-466 y 500 [vers. cast.: págs. 591-592 y 628]. <<

[21] David Held, *Democracy and the Global Order, op. cit.* [vers. cast.: *La democracia y el orden global, op. cit.*]; David Held y otros (eds.), *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*, Cambridge, Polity Press, 1999 [vers. cast.: *Transformaciones globales: política, economía y cultura*, México, Oxford University Press, 2002]; Yale H. Ferguson y Barry Jones (eds.), *Political Space: Frontiers of Change and Governance in a Globalizing World*, Albany, State University of New York Press, 2002; Saskia Sassen, *Globalization and its Discontents*, Nueva York, Free Press, 1998, y *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*, Princeton, Princeton University Press, 2006. <<

[22] Margaret E. Keck y Kathryn Sikkink, *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*, Ithaca, Cornell University Press, 1998; John Boli y John Thomas (eds.), *Constructing World Culture: International Nongovernmental Organizations Since 1875*, Stanford, Stanford University Press, 1999. <<

[23] Algunos expertos se plantean estas cuestiones. Para un tratamiento genuinamente crítico, véanse James Bohman, «The Globalization of the Public Sphere: Cosmopolitan Publicity and the Problem of Cultural Pluralism», *Philosophy and Social Criticism* 24 (2-3), 1998, págs. 199-216; «The Public Spheres of the World Citizen», en *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, ed. por James Bohman y Matthias Lutz-Bachmann, Cambridge (MA), The MIT Press, 1997, y María Pía Lara, «Globalizing Women's Rights: Building a Public Sphere», en *Recognition, Responsibility, and Rights: Feminist Ethics and Social Theory. Feminist Reconstructions*, ed. por Robin N. Fiore y Hilde Lindemann Nelson, Totowa (NJ), Rowman & Littlefield, 2003, págs. 181-193. <<

[24] David Held y otros (eds.), *Global Transformations, op. cit.* [vers. cast.: *Transformaciones globales, op. cit.*]; James N. Rosenau, «Governance and Democracy in a Globalizing World», en *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy*, ed. por Daniel Archibugi y David Held, Stanford, Stanford University Press, 1999, y *Along the Domestic-Foreign Frontier: Exploring Governance in a Turbulent World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997; William E. Scheuerman, «Economic Globalization and the Rule of Law», *Constellations* 6 (1), 1999, págs. 3-25; David Schneiderman, «Investment Rules and the Rule of Law», *Constellations* 8 (4), 2001, págs. 521-537; Anne-Marie Slaughter, *A New World Order*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2005; Susan Strange, *The Retreat of the State: The Diffusion of Power in the World Economy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 [vers. cast.: *La retirada del Estado: la difusión del poder en la economía mundial*, Barcelona, Icaria-Intermón, 2001]; Mark W. Zacher, «The Decaying Pillars of the Westphalian Temple», en *Governance without Government*, ed. por James N. Rosenau y Ernst-Otto Czempiel, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, págs. 58-101. <<

[25] Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire, op. cit.* [vers. cast.: *Imperio, op. cit.*]; Raul C. Pangalangan, «Territorial Sovereignty: Command, Title, and Expanding the Claims of the Commons», en *Boundaries and Justice: Diverse Ethical Perspectives*, ed. por David Miller y Sohail H. Hashmi, Princeton, Princeton University Press, 2001, págs. 164-182; Saskia Sassen, *Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization*, Nueva York, Columbia University Press, 1995 [vers. cast.: *¿Perdiendo el control?: la soberanía en la era de la globalización*, Barcelona, Bellaterra, 2001]; Susan Strange, *The Retreat of the State, op. cit.* [vers. cast.: *La retirada del Estado, op. cit.*]. <<

[26] T. Alexander Aleynikoff y Douglas Klusmeyer (eds.), *Citizenship Today: Global Perspectives and Practices*, Washington D. C., Carnegie Endowment for Peace, 2001; Ronald Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship*, Albany, State University of New York Press, 1995; Seyla Benhabib, *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens, op. cit.* [vers. cast.: *Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos, op. cit.*] y «Transformations of Citizenship: The Case of Contemporary Europe», *Government and Opposition: An lnternational Journal of Comparative Politics* 37 (4), 2002, págs. 439-465; Charles Husband, «The Right to be Understood: Conceiving the Multi-ethnic Public Sphere», *lnnovation: The European Journal of Social Sciences* 9 (2), 1996, págs. 205-215; Andrew Linklater, «Citizenship and Sovereignty in the Post-Westphalian European State» y Ulrich Preuss, «Citizenship in the European Union: a Paradigm for Transnational Democracy?», ambos en Daniel Archibugi y David Held (eds.), *Re-imagining Political Community, op. cit.* <<

[27] Craig Calhoun, «Imagining Solidarity: Cosmopolitanism, Constitutional Patriotism, and the Public Sphere», *Public Culture* 14 (1), 2002, págs. 147-171. <<

[28] Phil Cerny, «Paradoxes of the Competition State: The Dynamics of Political Globalization», *Government and Opposition* 32 (2), 1997, págs. 251-274; Randall Germain, «Globalising Accountability within the International Organisation of Credit: Financial Governance and the Public Sphere», *Global Society: Journal of lnterdisciplinary lnternational Relations* 18 (3), 2004, págs. 217-242; David Held y otros (eds.), *Global Transformations, op. cit.* [vers. cast.: *Transformaciones globales, op. cit.*]; Eric Helleiner, «From Bretton Woods to Global Finance: A World Turned Upside Down», en Richard Stubbs y Geoffrey R. D. Underhill (eds.), *Political Economy and the Changing Global Order, op. cit.*, págs. 163-175; Jonathan Perraton, David Goldblatt, David Held y Anthony McGrew, «The Globalisation of Economic Activity», *New Political Economy* 2 (2), 1997, págs. 257-277; Gunter G. Schulze, *The Political Economy of Capital Controls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000; Lauge Stetting, Knud Erik Svendsen y Edde Yndgaard (eds.), *Global Change and Transformation: Economic Essays in Honor of Karsten Laursen*, Copenhague, Handelshojskolens Forlag, 1999; Joseph E. Stiglitz, *Globalization and Its Discontents*, Nueva York, Norton, 2003 [vers. cast.: *El malestar en la globalización*, Madrid, Taurus, 2002]. <<

[29] David Held y otros (eds.), *Global Transformations*, op. cit. [vers. cast.: *Transformaciones globales, op. cit.*]; Bart Cammaerts y Leo van Audenhove, «Online Political Debate, Unbounded Citizenship, and the Problematic Nature of a Transnational Public Sphere», *Political Communication* 22 (2), 2005, págs. 179-196; Peter Dahlgren, «The Internet, Public Spheres, and Political Communication: Dispersion and Deliberation», *Political Communication* 22 (2), 2005, págs. 147-162; Robert W. McChesney, *Rich Media, Poor Democracy: Communications Politics in Dubious Times*, Chicago, University of Illinois Press, 1999 y «Global Media, Neoliberalism, and Imperialism», *Monthly Review* 50 (10), 2001, págs. 1-19; Zizi Papacharissi, «The Virtual Sphere: The Internet as a Public Sphere», *New Media & Society* 4 (1), 2002, págs. 9-36; George Yudice, *The Expediency of Culture: Uses of Culture in the Global Era*, Durham, Duke University Press, 2004 [vers. cast.: *El recurso de la cultura: usos de la cultura en la era global*, Barcelona, Gedisa, 2002]. <<

[30] Jean-Bernard Adrey, «Minority Language Rights Before and After the 2004 EU Enlargement: The Copenhagen Criteria in the Baltic Status», *Journal of Multilingual & Multicultural Development* 26 (5), 2005, págs. 453-468; Neville Alexander, «Language Policy, Symbolic Power and the Democratic Responsibility of the Post-Apartheid University», *Pretexts: Literary & Cultural Studies* 12 (2), 2003, págs. 179-190; Matthias Konig, «Cultural Diversity and Language Policy», *lnternational Social Science Journal* 51 (161), 1999, págs. 401-408; Alan Patten, «Political Theory and Language Policy», *Political Theory* 29 (5), 2001, págs. 691-715; Robert Phillipson, *English-Only Europe? Challenging Language Policy*, Nueva York, Routledge, 2003; Omid A. Payrow Shabani, «Language Policy and Diverse Societies: Constitutional Patriotism and Minority Language Rights», *Constellations* 11 (2), 2004, págs. 193-216; Philippe van Parijs, «The Ground Floor of the World: On the Socio economic Consequences of Linguistic Globalization», *lnternational Political Science Review* 21 (2), 2000, págs. 217-233; Kenton T. Wilkinson, «Language Difference and Communication Policy in the Information Age», *lnformation Society* 20 (3), 2004, págs. 217-229. <<

[31] Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996 [vers. cast.: *La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización*, Montevideo-Buenos Aires, Trilce-Fondo de Cultura Económica, 2001]; Kevin Michael DeLuca y Jennifer Peeples, «From Public Sphere to Public Screen: Democracy, Activism, and the "Violence" of Seattle», *Critical Studies in Media Communication* 19 (2), 2002, págs. 125-151; Ulf Hannerz, *Transnational Connections: Culture, People, Places*, Nueva York, Routledge, 1996 [vers. cast.: *Conexiones transnacionales: cultura, gente, lugares*, Madrid-Valencia, Cátedra-Universitat de València, 1998]; Fredric Jameson, *The Cultural Turn*, Londres, Verso, 1998 [vers. cast.: *El giro cultural: escritos seleccionados sobre el posmodernismo, 1983-1988*, Buenos Aires, Manantial, 1999]; P. David Marshall, *New Media Cultures*, Nueva York, Oxford University Press, 2004; Yudice, *The Expediency of Culture, op. cit.* <<

[32] Benedict Anderson, *Imagined Communities, op. cit.* [vers. cast.: *Comunidades imaginadas, op. cit.*]. <<

[33] Habermas mismo ha destacado muchos de los desarrollos arriba citados que problematizan los supuestos westfalianos de la teoría de la esfera pública. Véase su ensayo «The Postnational Constellation and the Future of Democracy», en Jürgen Habermas, *The Postnational Constellation*, trad. y ed. de Max Pensky, Cambridge (MA), The MIT Press, 2001 [vers. cast.: *La constelación posnacional: ensayos políticos*, Barcelona, Paidós, 2000]. <<

[34] En realidad, estas condiciones son muy ideales y nunca se dan íntegramente en la práctica. Pero es precisamente su carácter idealizado el que garantizaba la fuerza *crítica* de la teoría de la esfera pública. Al apelar a la norma de la comunicación inclusiva entre pares, la teoría podía criticar las distorsiones de poder existentes en los procesos de publicidad. Al exponer las exclusiones y las disparidades injustificadas, la teoría podía motivar a sus destinatarios a intentar superarlas. <<

[35] Thomas W. Pogge, *World and Poverty and Human Rights, op. cit.*, especialmente los apartados «The Causal Role of Global Institutions in the Persistence of Severe Poverty», págs. 112-116, y «Explanatory Nationalism: The Deep Significance of National Borders», págs. 139-144 [vers. cast.: «El papel causal de las instituciones globales en la persistencia de la pobreza absoluta», págs. 148-153, y «Nacionalismo explicativo: la profunda explicación de las fronteras nacionales», págs. 181-186, en *La pobreza en el mundo y los derechos humanos, op. cit*.]. <<

[36] Aquí he modificado el texto. En su publicación original como artículo, este capítulo hacía suya la condición de afectado incluida en el principio del discurso de Habermas. Pero, por las razones explicadas en el capítulo 4 («Justicia anormal»), creo ahora que el «principio de todos los sujetos [a]» representa un avance respecto de este enfoque. Por ello, me propongo desarrollar en mi futuro trabajo una forma modificada de aquella condición incluida en el principio habermasiano del discurso. <<

Capítulo 6

[1] Este capítulo nació como conferencia inaugural pronunciada en el congreso sobre «Igualdad de género y cambio social» celebrado en la Universidad de Cambridge, Inglaterra, en marzo de 2004. Presenté una versión posterior en la conferencia sobre «Género en movimiento», en la Universidad de Basilea, en marzo de 2005. Expreso mi agradecimiento a Juliet Mitchell, a Andrea Maihofer y a los participantes en estas conferencias, que discutieron conmigo sobre estas ideas. Doy también las gracias a Nancy Naples, quien, aún no compartiendo todos mis puntos de vista, mantuvo conmigo conversaciones que influyeron mucho en mi forma de pensar, como queda claro por nuestro proyecto común: Nancy Fraser y Nancy A. Naples, «To Interpret the World and To Change It: An Interview with Nancy Fraser», *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 29 (4), verano de 2004, págs. 1103-1124. Quiero dar también las gracias a Keith Haysom por su eficiente y cuidadosa ayuda en la investigación y a Verónica Rall, cuya traducción al alemán («Frauen, denkt ökonomisch!», *Die Tageszeitung* 7633, 7 de abril de 2005, págs. 4-5) mejoró tanto el original que he incorporado aquí algunas de sus expresiones. Gracias, por último, al Wissenschaftskolleg zu Berlin, que me proporcionó ayuda financiera y estímulo intelectual, a la vez que un ambiente de trabajo ideal. <<

[2] Véanse, por ejemplo, bell hooks [Gloria Jean Watkins], *Feminist Theory: From Margin to Center*, Boston, South End, *2* 2000; Ruth Rosen, *The World Split Open: How the Modern Women's Movement Changed America*, Nueva York, Penguin, 2001, y Benita Roth, *Separate Roads to Feminims: Black, Chicana, and White Feminist Movements in America's Second Wave*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004. <<

[3] Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes. A History of the World, 1914-1991*, Londres, Abacus, 1995, págs. 320-341 y 461-518 [vers. cast.: *Historia del siglo XX: 1914-1991*, Barcelona, Crítica, 1995, págs. 322-345 y 459-515]. <<

[4] Alain Touraine, *Le retour de l'acteur: Essai de sociologie*, París, Fayard, 1984; Alberto Melucci, John Keane y Paul Mier (eds.), *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*, Filadelfia, Temple University Press, 1989; Hank Johnston, Enrique Laraña y Joseph R. Gusfield (eds.), *New Social Movements: From Ideology to Identity*, Filadelfia, Temple University Press, 1994 [vers. cast: *La inclusión del otro: de la ideología a la identidad*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1994]. <<

[5] Sara Evans, *Personal Politics: The Roots of Women's Liberation in the Civil Rights Movement and the New Left*, Nueva York, Vintage, 1980; Alice Echols, *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America, 1967-75*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1990; Myra Marx Ferree y Beth B. Hess, *Controversy and Coalition, The Feminist Movement Across Three Decades of Change*, Nueva York-Londres, Routledge, 1995. <<

[6] Para algunos ejemplos de esta ambivalencia, véase la colección de ensayos de Linda Gordon (ed.), *Women, the State, and Welfare: Historical and Theoretical Perspectives*, Madison, University of Wisconsin Press, 1990, incluida mi propia contribución: Nancy Fraser, «Struggle over Needs: Outline of a Socialist-Feminist Critical Theory of Late-Capitalist Political Culture», op. cit., págs. 205-231. <<

[7] N. Fraser, *Justice Interruptus…, op. cit.* [vers. cast.: *Iustitia Interrupta…, op. cit.*]. <<

[8] Nancy Fraser, «Multiculturalism, Antiessentialism, and Radical Democracy: A Genealogy of the Current Impasse in Feminist Theory», en *Justice Interruptus…, op. cit.* [vers. cast.: «Multiculturalismo, antiesencialismo y democracia radical. Una genealogía del impasse actual en la teoría feminista», en *Iustitia Interrupta…, op. cit.*]. <<

[9] Nancy Fraser, «Social Justice in the Age of Identity Politics», en Nancy Fraser y Axel Honneth, *Redistribution or Recognition?, op. cit.* [vers. cast.: «La justicia social en la era de la política de la identidad: Redistribución, reconocimiento y participación», en Nancy Fraser y Axel Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?, op. cit.*]. <<

[10] Frank Rich, «How Kerry Became a Girlie Man», en *The New York Times*, 153, 52963, 5 de septiembre de 2004, sección 2, pág. 1. <<

[11] Para análisis relacionados (aunque insensibles al género), véanse Thomas Frank, «What's the Matter with Liberals?», *The New York Review of Books* 52 (8), 12 de mayo de 2005, pág. 46, y Richard Sennett, «The Age of Anxiety», *The Guardian*, 23 de octubre de 2004, pág. 34, disponible en http://books. guardian.co.uk/print/0, 3858, 5044940-110738, 00.html. <<

[12] *Ibid*. <<

[13] Sobre mujeres cristianas de derechas, véanse R. Marie Griffith, *God's Daughters: Evangelical Women and the Power of Submission*, Berkeley (CA), University of California Press, 1997; Sally Gallagher, *Evagelical Identity and Gendered Family Life*, New Brunswick (NJ), Ruthers University Press, 2003, y Julie Ingersoll, *Evangelical Christian Women: War Stories in the Gender Battle*, Nueva York, NYU Press, 2003. Son también útiles dos interpretaciones anteriores: el capítulo sobre «Fundamentalist Sex: Hitting Below the Bible Belt», en Barbara Ehrenreich, Elizabeth Hess y Gloria Jacobs, *Re-making Love: The Feminization of Sex*, Nueva York, Anchor, 1987, y Judith Stacey, «Sexism by a Subtler Name? Postindustrial Conditions and Postfeminist Consciousness in the Silicon Valley», *Socialist Review* 96, 1987, págs. 7-28. <<

[14] Brooke A. Ackerly y Susan Moller Okin, «Feminist Social Criticism and the International Movement for Women's Rights as Human Rights», en Ian Shapiro y Cassiano Hacker-Cordón (eds.), *Democracy's Edges, op. cit.*, págs. 134-162; Donna Dickenson, «Counting Women In Globalization, Democratization, and the Women's Movement», en Anthony McGrew, *The Transformation of Democracy?, op. cit.*, págs. 97-120. Para dos valoraciones de la política de género del movimiento más amplio de la antiglobalización, véanse Virginia Vargas, «Feminism, Globalization and the Global Justice and Solidarity Movement», *Cultural Studies* 17, 2003, págs. 905-920, y Judy Rebick, «Lip Service: The Anti-Globalization Movement on Gender Politics», *Horizons* 16 (2), 2002, págs. 24-26. <<

[15] Véase el capítulo 2 («Reenmarcar la justicia en un mundo en globalización») de este volumen. <<

[16] *Ibid*. <<

Capítulo 7

[1] Véanse, por ejemplo, los ensayos en David Couzens Hoy (ed.), *Foucault: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell, 1986 [vers. cast.: *Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988], y Michael Nelly (ed.), *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Cambridge (MA), The MIT Press, 1994. <<

[2] Véanse sobre todo Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interview and Other Writings, 1972-1977*, ed. por Colin Gordon, Nueva York, Phantheon, 1980, y Donald F. Bouchard (ed.), *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Other Writings*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1977. <<

[3] Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, París, Presses Universitaires de France, 1963, reed., 1972 [vers. cast.: *El nacimiento de la clínica*, México, Siglo XXI, 1966]; *Surveiller et Punir: Naissance de la Prison*, París, Gallimard, 1975 [vers. cast.: *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI, 1978], y «Gobernabilidad», en Graham Burchell, Colin Gordon y Meter Miller (eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Chicago, University of Chicago Press, 1991. <<

[4] Michel Foucault, *Surveiller et Punir…, op. cit.* [vers. cast.: *Vigilar y castigar, op. cit.*]. <<

[5] Eli Zaretsky, *Secrets of the Soul: A Social and Cultural History of Psychoanalysis*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 2004 (Nueva York, Vintage, 2005). <<

[6] Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958 [vers. cast.: *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974]; Jacques Donzelot, *The Policing of Families*, trad. por Robert Hurley, Nueva York, Phantheon, 1979 [vers. cast.: *La policía de las familias*, Valencia, Pre-Textos, 1979]. <<

[7] Eli Zaretsky, *Secrets of the Soul…, op. cit.* <<

[8] Nancy Fraser, «Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions», *Praxis International* 1 (3), octubre de 1981, págs. 272-287. <<

[9] Susan Strange, *The Retreat of the State, op. cit.* [vers. cast.: *La retirada del Estado, op. cit.*]. <<

[10] Phil Cerny, «Paradoxes of the Competition State: The Dynamics of Political Globalization», *Government and Opposition* 32 (2), 1997, págs. 251-274. <<

[11] Loïc Wacquant, «From Slavery to Mass Incarceration», *New Left Review* 13, enero-febrero de 2002, págs. 41-60. <<

[12] Manuel Castells, «A Powerless State?», en *The Power of Identity*, Oxford, Black well, 1996 [vers. cast.: *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, vol. 2: *El poder de la identidad*, Madrid, Alianza, 1997]; Philip G. Cerny, «Paradoxes of the Competition State»; Stephen Gill, «New Constitutionalism, Democratisation and Global Political Economy», *Pacifica Review* 10 (1), febrero de 1998, págs. 23-38; Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire, op. cit.* [vers. cast.: *Imperio, op. cit.*]; Jürgen Habermas, «The Postnational Constellation and the Future of Democracy», en *The Postnational Constellation: Political Essays, op. cit.* [vers. cast.: *La constelación posnacional: ensayos políticos, op. cit.*]; David Held, «Democracy and the New International Order», en *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order*, ed. por Daniele Archibugi y David Held, Cambridge, Polity, 1995 [vers. cast.: *La democracia cosmopolita: una respuesta a las críticas*, Madrid, Centro de Investigación para la Paz, 2005]; James Rosenau, «Governance and Democracy in a Globalizing World», en Daniel Archibugi y David Held (eds.), *Re-imagining Political Community, op. cit.*; Saskia Sassen, «The State and the New Geography of Power», en *Losing Control?, op. cit.* [vers. cast.: *¿Perdiendo el control?, op. cit*.]; Susan Strange, *The Retreat of the State, op. cit.* [vers. cast.: *La retirada del Estado, op. cit.*], y Wolfgang Streeck, «Public Power Beyond the Nation-State: The Case of the European Community», en *States Against Markets: The Limits of Globalization*, ed. por Robert Boyer y Daniel Drache, Londres-Nueva York, Routledge, 1996. <<

[13] Hardt y Negri, *Empire, op. cit.* [vers. cast.: *Imperio, op. cit.*]. <<

[14] Nikolas Rose, «Governing "Advanced" Liberal Democracies», en *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neoliberalism, and the Rationalities of Government*, ed. por Andrew Barry, Thomas Osborne y Nikolas Rose, Chicago, University of Chicago Press, 1996, págs. 37-64. <<

[15] William E. Scheuerman, «Economic Globalization and the Rule of Law», *Constellations* 6 (1), 1999, págs. y David Schneiderman, «Investment Rules and the Rule of Law», *Constellations* 8 (4), 2001. <<

[16] Robert W. Cox, «A Perspective on Globalization», en James H. Mittelman (ed.), *Globalization: Critical Reflections, op. cit.*, y «Democracy in Hard Times: Economic Globalization and the Limits to Liberal Democracy», en Anthony McGrew, *The Transformation of Democracy?, op. cit.* <<

[17] Nikolas Rose, «Governing “Advanced” Liberal Democracies», op. cit. <<

[18] *Ibid*. <<

[19] Colin Gordon, «Governmental Rationality: An Introduction», en *The Foucault Effect, op. cit.*, págs. 1-51. <<

[20] Robert Castel, «From Dangerousness to Risk», en *The Foucault Effect…, op. cit.*, págs. 281-298. <<

[21] Manuel Castells, *The Rise of the Network Society, op. cit.* [vers. cast.: *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. 1, *La sociedad red, op. cit.*]; M. Hardt y A. Negri, *Empire, op. cit.* [vers. cast.: *Imperio, op. cit.*]. <<

[22] Richard Sennett, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, Nueva York, Norton, 1998 [vers. cast.: *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 2000]. <<

Capítulo 8

[1] James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven, Yale University Press, 1998. <<

[2] Para un tratamiento paralelo de la importancia de Foucault para el siglo XXI, véase el capítulo 7 («¿De la disciplina a la flexibilización? Releyendo a Foucault a la sombra de la globalización») de este volumen. <<

[3] Jürgen Habermas, «Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State», en *Multiculturalism*, ed. por Amy Gutmann, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1994 [vers. cast.: *La inclusión del otro: estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999, págs. 189-227]; «The European Nation-State: On thePast and Future of Sovereignty and Citizenship», en Jürgen Habermas, *The Inclusion of the Other*, Cambridge (MA), The MIT Press, 1999, págs. 105-128 [vers. cast.: págs. 81-105], y «The Postnational Constellation and the Future of Democracy», en Jürgen Habermas, *The Postnational Constellation, op. cit.*, págs. 58-112 [vers. cast.: *La constelación posnacional, op. cit.*, págs. 81-146]. <<

[4] Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms, op. cit.*, pág. 308 [vers. cast.: *Facticidad y validez, op. cit.*, pág. 385]. <<

[5] Véanse Jürgen Habermas, «Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional state», en op. cit., y «The European Nation-State: On the Past and Future of Sovereignty and Citizenship», en op. cit. [vers. cast.: *La inclusión del otro: estudios de teoría política, op. cit.*]. <<

[6] Christian Wilke, «Habermas, the Alien, and the Escape to Cosmopolitanism», manuscrito inédito. <<

[7] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt & Brace (1951), 1973, pág. 299 [vers. cast.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza (2006), 2007, pág. 424]. <<

[8] *Ibid*., pág. 298 [vers. cast.: pág. 422]. <<

[9] Christian Wilke, «Habermas, the Alien, and the Escape to Cosmopolitanism», op. cit.; Jürgen Habermas, «Kant's Idea of Perpetual Peace, with the Benefit of 200 Years' Hindsight», en *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, ed. por J. Bohman y M. Lutz-Bachmann, Cambridge (MA), The MIT Press, 1997, 2001, y «The Postnational Constellation and the Future of Democracy», en op. cit., págs. 105 y sigs. [vers. cast.: *La constelación posnacional, op. cit.*, págs. 139 y sigs.]. <<

[10] Jürgen Habermas, «Bestiality and Humanity: a War on the Border Between Legality and Morality», *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory* 6 (3), 1999, págs. 263-272, y «Dispute on the Past and Future of International Law: Transition from a National to a Postnational Constellation», manuscrito no publicado, presentado en el Congreso Mundial de Filosofía, Estambul, agosto de 2003. <<

[11] Allen Buchanan, «From Nuremberg to Kosovo: The Morality of Illegal International Reform», Ethics 111 (4), 2001, págs. 673-705; Jürgen Habermas, «Bestiality and Humanity», op. cit., y «Dispute on the Past and Future of International Law», op. cit.; Michael Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton, Princeton University Press, 2001, págs. 3-100 [vers. cast.: *Los derechos humanos como política e idolatría*, Barcelona, Paidós, 2003, págs. 9-112]; David Rieff, *Slaughterhouse: Bosnia the Failure of the West*, Nueva York, Simon & Shuster, 1995 [vers. cast.: *Matadero: Bosnia y el fracaso de Occidente*, Madrid, El País-Aguilar, 1996]. <<

[12] Paul Berman, *Terrorism and Liberalism*, Nueva York, Norton, 2003 [vers. cast.: *Terror y libertad*, Barcelona, Tusquets, 2007]. Para un tratamiento similar, aunque menos desarrollado, véase Christopher Hitchens, «Of Sin, the Left and Islamic fascism», *The Nation*, 24 de septiembre de 2001. <<

[13] Véase John Gray, *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism*, Nueva York, New Press, 1998 [vers. cast.: *Falso amanecer: los engaños del capitalismo global*, Barcelona, Paidós, 2000]. <<

[14] Véase Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire, op. cit.* [vers. cast.: *Imperio, op. cit.*]. <<

[15] Andreas Kalyvas, «Feet of Clay? Reflections on Hardt's and Negri's *Empire», Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory* 10 (2), 2003, págs. 264-279; Maeve Cooke, «What's Critical about Critical Theory? Critical Debates in an Age of Globalisation» (conferencia dada en Groningen, mayo de 2003; manuscrito inédito en el archivo del autor). <<

[16] Debo esta precisión a Richard J. Bernstein. <<

Capítulo 9

[1] Entrevista mantenida en 16 de marzo de 2006 con Kate Nash y Vikki Bell, profesora titular de Sociología y profesora adjunta de Sociología, respectivamente, en el Goldsmiths College de la Universidad de Londres. <<

[2] Esta entrevista, también, se refiere ocasionalmente al «principio de todos los afectados», al cual me adhería yo por esa época. Para una explicación de mi punto de vista actual, centrado en el «principio de todos los sujetos», véase el capítulo 4 («Justicia anormal») de este volumen. <<